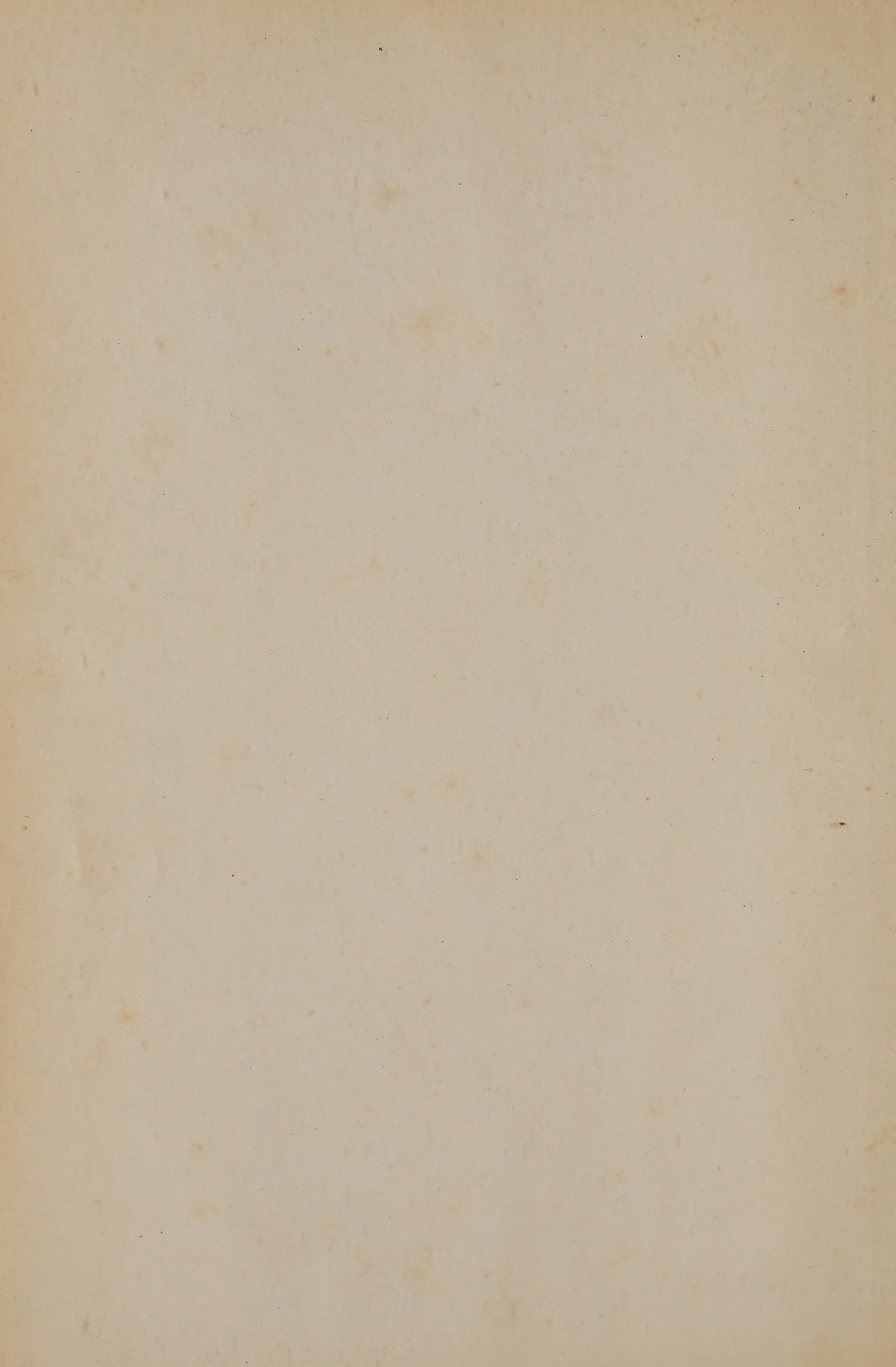
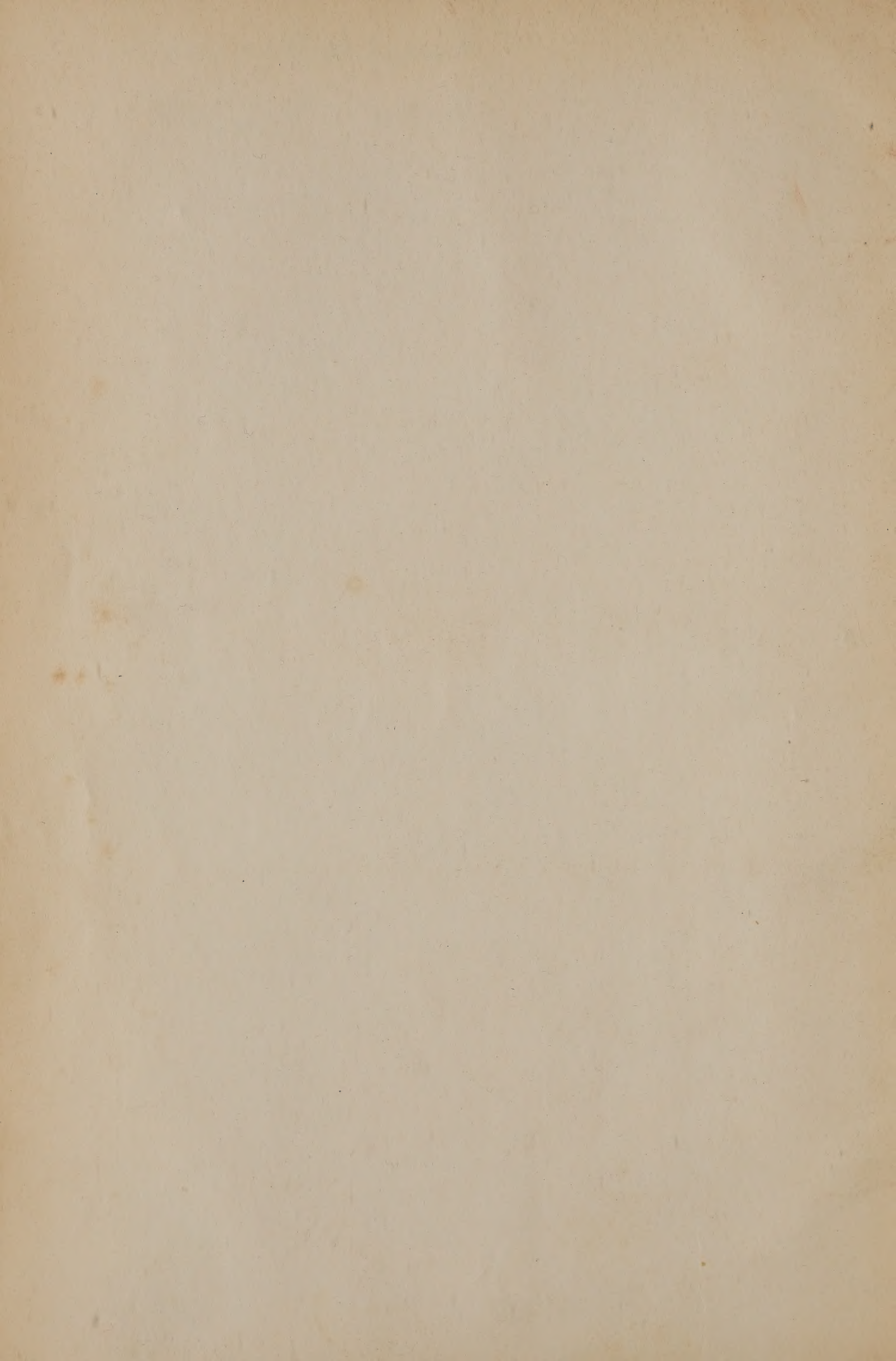






Robert H. Beattie,

Berlin. Feby, 1894





HAND-COMMENTAR

ZUM

NEUEN TESTAMENT

BEARBEITET

VON

PROFESSOR D. H. J. **HOLTZMANN** IN STRASSBURG,
GEH. KIRCHENRATH PROFESSOR D. R. A. **LIPSIUS** IN JENA,
PROFESSOR LIC. P. W. **SCHMIEDEL** IN JENA,
PREDIGER D. H. v. **SODEN** IN BERLIN.

Erster Band.

Die Synoptiker. — Die Apostelgeschichte.

Bearbeitet von **Holtzmann.**

Zweite verbesserte und vermehrte Auflage.



FREIBURG I. B. 1892.
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Vorwort.

Die vorliegende Erklärung der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte ist auf Grund von Vorlesungen entstanden und enthält fast nur dasjenige, was sich mir seit einer langen Reihe von Jahren nach und nach als für den Unterricht der akademischen Jugend innerhalb der gemessenen Grenzen, die für die Synoptiker ein Semester-Colleg zu 6 bis 8, für die Apostelgeschichte ein solches von 3 wöchentlichen Stunden gestattet, vortragbar und zugleich mehr oder weniger unabkömmlich herausgestellt hat. Daher bei der grammatischen und geschichtlichen Auslegung des Einzelnen neben antiquarischen Notizen auch textkritische und lexikalische Bemerkungen, ja selbst Erklärungen von Formen wenigstens nicht ganz ausgeschlossen erscheinen.

Hauptsache für mich war freilich durchgeführte Anwendung derjenigen Grundsätze, welche bezüglich der Kritik der betreffenden Schriften im „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament“ dargelegt wurden. Während im mündlichen Vortrag die parallelen Perikopen nach einander, also jede für sich, erklärt werden mussten, ermöglichte der Druck gleichzeitige und zusammenfassende Behandlung der jeweils sich entsprechenden Stücke unter Hervorhebung ihrer Besonderheiten. Man hat befürchtet, dass bei dieser Methode die Klarheit in Gefahr gerathe, der Last des Stoffes zu erliegen, schliesslich aber doch in der Regel zugegeben, dass gegen getrennte Behandlung so verwandter Texte noch gewichtigere Bedenken sprechen. Jedenfalls konnte nur auf dem hier eingeschlagenen Wege der so umfängliche, alle wesentlichen Fragen, die zum „Leben Jesu“ gehören, berührende Stoff auf verhältnissmässig geringem Raum zusammengefasst werden.

Wie im ganzen Hand-Commentar, so liegt auch hier der Erklärung zu Grunde das Novum Testamentum recensionis Tischendorfianae ultimae in den von O. v. Gebhardt bei Tauchnitz besorgten Ausgaben. Alle Abweichungen von diesem Text sind irgendwie angezeigt und motivirt.

Unter den vorhandenen synoptischen Drucken leistet die besten Dienste das, wenigstens für gelehrte Forschung geradezu unentbehrliche, Synopticon von Rushbrooke (London 1880). Dem gewöhnlichen Bedürfnisse dürfte die von Herrn Albert Huck nach Maassgabe der in gegenwärtigem Commentar befolgten Grundsätze besorgte und demnächst im gleichen Verlage erscheinende Synopse genügen. Aber auch wo man den neutestamentlichen Text in drei Exemplaren vor sich legt oder jeden Abschnitt der Erklärung mit Bezug auf die zwei- bis dreifache Textform wiederholt durchgeht, wird man sich mit Hülfe der beiden vorangestellten Tabellen rasch und leicht zurechtfinden.

Meine Kritiker, welchen ich theilweise sehr zu Dank verpflichtet bin, werden bemerken, dass in vorliegender Ausgabe nicht bloss Druckfehler verbessert sind. Wie beim ersten Druck (1889 und 1890), so bin ich auch diesmal meinem Bruder Otto Holtzmann, ebenso auch dem Herrn A. Huck für ausgiebige Beihülfe zu Dank verpflichtet.

Strassburg, 1. Oktober 1891.

H. Holtzmann.

Inhalt.

Die Synoptiker.

Einleitung. S. 1—25.

Parallelenregister.

	Seite des Commentars	Marcus	Matthäus	Lucas
Die Vorgeschichten. S. 26—53.				
Der Prolog	26—27	—	—	1 1—4
Verheissung der Geburt des Täufers	27—30	—	—	1 5—25
Verheissung der Geburt Jesu	30—33	—	—	1 26—38
Besuch Marias bei Elisabet	33—34	—	—	1 39—56
Die Geburt des Täufers	35—37	—	—	1 57—80
Die Geschlechtsregister Jesu	37—40	—	1 1—17	3 23—38
Erste Darstellung der jungfräulichen Geburt Jesu	40—41	—	1 18—25	—
Zweite Darstellung der jungfräulichen Geburt Jesu	41—45	—	—	2 1—20
Beschneidung und Darstellung des Neugeborenen	45—47	—	—	2 21—39
Kindheitsgeschichte	47—50	—	2 1—23	—
Aus der Knabenzeit	50—53	—	—	2 40—52
Die galiläische Periode. S. 53—181.				
Der Täufer	53—59	1 1—6	3 1—6	3 1—6
Busspredigt des Täufers	59—60	—	3 7—10	3 7—9
Standespredigt des Täufers	60—61	—	—	3 10—14
Messianische Verkündigung des Täufers	61—62	1 7 8	3 11 12	3 15—18
Die Taufe Jesu	62—65	1 9—11	3 13—17	3 21 22
Die Versuchung Jesu	65—69	1 12 13	4 1—11	4 1—13
Jesu Rückkehr nach Galiläa	69—70	1 14 15	4 12—17	4 14 15
Berufung der ersten Jünger	71—72	1 16—20	4 18—22	5 1—11
Jesus in der Synagoge zu Kapernaum	73—75	1 21—28	—	4 31—37
Genesung der Schwiegermutter des Pt	75—76	1 29—31	8 14 15	4 38 39
Krankenheilungen am Abend	76	1 32—34	8 16 17	4 40 41
Flucht Jesu	77	1 35—38	—	4 42 43
Reisepredigt in Galiläa	77—79	1 39	4 23—25	4 44
Heilung eines Aussätzigen	79—80	1 40—45	8 1—4	5 12—16
Nebenform der Aussatzheilung	80—81	—	—	17 11—19
Heilung des Paralytischen	81—83	2 1—12	9 1—8	5 17—26
Berufung des Levi	83—85	2 13—17	9 9—13	5 27—32
Die Fastenfrage	85—89	2 18—22	9 14—17	5 33—39
Erster Sabbatspruch	89—92	2 23—28	12 1—8	6 1—5
Zweiter Sabbatspruch	92—94	3 1—6	12 9—14	6 6—11
Die Heilung der contracten Frau	94—95	—	—	13 10—17
Die Heilung des Wassersüchtigen	95	—	—	14 1—6
Zulauf und gehäufte Heilungen	95—96	3 7—12	12 15—21	6 17—19
Berufung der 12 Jünger	96—98	3 13—19	10 2—4	6 12—16
Einleitung zur Bergpredigt	98—99	—	5 1 2	6 20
Die Seligpreisungen	99—102	—	5 3—12	6 20—26
Zwei Eingangsgleichnisse	102—103	—	5 13—16	11 33; 14 34 35
Principielle Stellung zum Gesetz	103—106	—	5 17—20	16 17
Erstes Beispiel: vom Mord und Mordgeist	106—107	—	5 21 22	—
Erster Zusatz: eine Folgerung aus der Verdammungswürdigkeit des Zornes	107	—	5 23 24	—
Zweiter Zusatz: Empfehlung rechtzeitigen Ausgleiches	107—108	—	5 25 26	12 57—59
Zweites Beispiel: vom Ehebruch	108	—	5 27 28	—
Zusatz: von der Gedankensünde	108	—	5 29 30	—
Drittes Beispiel: von der Ehescheidung	108—109	—	5 31 32	16 18
Viertes Beispiel: vom Schwören	109—110	—	5 33—37	—
Fünftes Beispiel: von der Wiedervergeltung	110—111	—	5 38—42	6 29 30
Sechstes Beispiel: von der Feindesliebe	111—113	—	5 43—48	6 27 28 32—36
Vom Almosen	113—114	—	6 1—4	—
Vom Gebet	114	—	6 5—8	—
Das Gebet des Herrn	114—118	—	6 9—15	11 1—4
Das Fasten	118	—	6 16—18	—
Schätze auf Erden und im Himmel	118—119	—	6 19—21	12 33 34
Vom lumen internum	119	—	6 22 23	11 34—36

Die Apostelgeschichte.

Einleitung. S. 307—322.

Stellenregister zu den Synoptikern.

Marcus.

Matthäus.

Lucas.

Sigla für die biblischen Bücher.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum, hoh. Lied.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium, 5. Moses.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus, 2. Moses.
Ez = Ezechiel.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis, 1. Moses.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices, Richter.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremias.
Jes = Jesaias.
Jo = Joel.
Job = Hiob.
Joh = Johannes (Evangelium und Briefe).
Jon = Jonas.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Siracida.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet, Prediger Salomo.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lc = Lucas.
Lev = Leviticus, 3. Moses.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mc = Marcus.
Mch = Micha.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri, 4. Moses.
Ob = Obadja.
Past = Pastoralbriefe.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia, Sprüche.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges, Könige.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Zacharias.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia, Weisheit Salomo's.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni, Klagelieder.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanias

Sigla für Zeitschriften und Sammelwerke.

BL = Schenkel's Bibel-Lexikon.
HbA = Riehm's Handwörterbuch des biblischen Alterthums.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
RE = Herzog's Real-Encyklopädie.
StK = Theol. Studien und Kritiken.
ThT = Leidener Theol. Tijdschrift.
ZSchw = Meili's Theologische Zeitschrift aus der Schweiz.
LC = Liter. Centralblatt.
ZWL = Luthardt's Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben.
ZwTh = Hilgenfeld's Ztschr. für wissenschaftl. Theologie.

Die in der Erklärung vorkommenden Abkürzungen.

In *Cursivschrift* ist die wörtliche Uebersetzung gegeben. Ein f hinter Seitenangaben schliesst nur die nächstfolgende Seite ein. Die über der Zeile stehende kleine Ziffer bezeichnet die Ausgabe.

Ausser ganz allgemein gebräuchlichen Abkürzungen, wie κτλ. = et cetera, und ebenfalls allgemein üblichen Bezeichnungen bekannter Autoren, wie Jos. Ant. oder Bell. = Josephus, Antiquitates oder Bellum judaicum, Euseb. KG = Eusebius, Kirchengeschichte etc., viele, die sich von selbst verstehen, wie:

Gen. absol., qual., appos., Infin., Accus., Jahrh., christl., heidenchristl., judenchristl., urchristl., apost., nachapost., kath., evang., protest., hebr., jüd., antijüd., syr., griech., lat., synopt., paul., johann.

Zu den in den nachstehenden Literaturverzeichnissen aufgeführten kommen noch:

א = Codex Sinaiticus.
B = Codex Vaticanus.
C = Codex Ephraemi.
D = Codex Cantabrig.
Δ = Codex Sangall.
L = Codex Parisiensis.
it = Itala.
vg = Vulgata.
pesch = Peschito.
syr cur = Syrus Curetonis.
syr post = Syrus posterior (Charklensisch-Philoxenianische Uebersetzung).
Pls = Paulus.
Pt = Petrus.

LA	= Lesart.	Hen.	= Henoch.	bTh	= biblische Theologie.
W-H	= Westcott u. Hort, NT.	Iren.	= Irenaeus.	Evglm	= Evangelium.
AT	= Altes Testament.	August.	= Augustinus.	Evglien	= Evangelien.
NT	= Neues Testament.	Clem.Al.	= Clemens Alexandrinus.	Evglst	= Evangelist.
at.	= alttestamentlich.	Ign.	= Ignatius.	Snptker	= Synoptiker.
nt.	= neutestamentlich.	Orig.	= Origenes.	Cp	= Capitel.
Barn.	= Brief des Barnabas.	Chrys.	= Chrysostomus.	s.	= siehe.
Clem. Rom.Cor	= Clemens Romanus an die Kor.	Hier.	= Hieronymus.	vgl.	= vergleiche.
Clem. Hom. oder Rec.	= Clementinische Homilien oder Recognitionen	Lth	= Luther.	bzw.	= beziehungsweise.
		Einl.	= Einleitung.		
		LJ	= Leben Jesu.		

Literatur zu den Synoptikern.

Commentare (vgl. Htzm Einl.[2] 345 347 f): Olsh = Olshausen I und II 2, 1830—32, [4] 1853—62 von Ebrard. dW = de Wette I 1, 1836, [4] 1857 von Messner. I 2, 1836, [3] 1846. Mr = Meyer I, 1832; später I 1 [8] und 2 [7] 1885—90 von Ws = B. Weiss. Blk = Bleek 1862. Lange, Bibelwerk NT I und II 1857—58, [4] 1878—84, III 1859, [4] 1880 von Oosterzee. Bisping I und II 1864—68, [2] 1867—68. Schz = Schanz, Mt 1879, Mc 1881, Lc 1883. Schegg I—VIII 1856 —70. H. Sevin, Synoptische Erklärung der 3 ersten Evglien 1873. Hfm = Hofmann VIII (Lc 1—22) 1878. Gdt = Godet, Lc 1871, [3] 1888—89, deutsch von Wunderlich 1872, [2] 1890. Kl = Keil, Mt 1877, Mc und Lc 1879. Ngn = Nösgen bei Strack und Zoeckler, NT I 1886.

Zur Kritik.

Tübingische und verwandte Richtungen: Str = D. F. Strauss, LJ 1835—36, [4] 1840; für das deutsche Volk bearbeitet 1864, [5] 1889. Br = F. Ch. Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evglien 1847, Das Mc-Evglm 1851. Hgf = A. Hilgenfeld, Die Evglien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung 1854. Km = Th. Keim, Geschichte Jesu von Nazara 1867—72, Geschichte Jesu, dritte Bearbeitung [2] 1875. Hst = C. Holsten, Die 3 ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evglien 1883, Die synopt. Evglien nach der Form ihres Inhalts 1885.

Die Marcustheorie in ihren verschiedenen Formen ist vertreten in folgenden Werken: Ch. H. Weisse, Die evang. Geschichte 1838, Die Evglienfrage 1856. Ch. G. Wilke, Der Urevglst 1838. B. Bauer, Kritik der evang. Geschichte der Snptkr 1841—42, [2] 1846, Kritik der Evglien 1850—52. Rs = E. Reuss, Die Geschichte der hl. Schriften NT 1842, [6] 1887, La Bible NT I 1876. Ew = H. Ewald, Die 3 ersten Evglien 1850, [2] 1871, Geschichte Christus' = Geschichte des Volkes Israel V 1855, [3] 1867. A. Ritschl, Die Entstehung der altkath. Kirche 1850, [2] 1857. M. H. Schulze, Evglientafel 1861, [2] 1886. A. Réville, Études critiques sur l'évangile selon St-Matthieu 1862. Renan, La vie de Jésus 1863, [17] 1882, Les évangiles et la seconde génération chrétienne 1877 = Les origines du Christianisme I VI. Htzm = Holtzmann, Die synopt. Evglien 1863. Hsr = Hausrath, Nt. Zeitgeschichte I 1868, [3] 1879, IV [2] 1877. Schkl = D. Schenkel, Das Charakterbild Jesu 1864, [4] 1873. J. H. Scholten, Das älteste Evglm 1869, Das paul. Evglm 1881. C. Wittichen, LJ 1876. A. Jacobsen, Untersuchungen über die synopt. Evglien 1883. Vkm = G. Volkmar, Die Evglien oder Mc und die Synopsis 1870, mit Nachtrag von 1876 als Mc und die Synopse der Evglien, Jesus Nazarenus 1882. Pfl = O. Pfleiderer, Das Urchristenthum 1887. Wzs = C. Weizsäcker, Untersuchungen über die evang. Geschichte 1864, Das apost. Zeitalter der christl. Kirche 1886. E. Simons, Hat der 3. Evglst den kanonischen Mt benutzt? 1881. Wdt = H. Wendt, Die Lehre Jesu I 1886, II 1890. P. Feine, JpTh 1885—88. Brk = W. Brückner, Die 4 Evglien 1887.

Apologetischer Standpunkt, ausser den meisten Commentaren vertreten durch folgende, die synopt. Ueberlieferung mit dem johann. Aufriss ausgleichende, Werke: H. Thiersch, Die Kirche im apost. Zeitalter 1852, [3] 1879. Ch. K. J. v. Bunsen, Bibelwerk VIII und IX, 1865—66. Bschl = Beyschlag, StK 1881 und 83, LJ 1885—86, [2] 1887—88. Ws = B. Weiss, Mc 1872, Mt 1876, LJ 1882, [3] 1888. A. Edersheim, Life and times of Jesus the Messiah. Third Edition, London 1886. Im Auszug 1890. Paul Ewald, Das Hauptproblem der Evglienfrage 1890.

Häufig citirt werden in Folgendem ausserdem: BTM = A. BUTTMANN, Grammatik des nt. Sprachgebrauchs 1859. WIN = WINER, Grammatik des nt. Sprachidioms [7] 1867. WFFB = WEIFFENBACH, Der Wiederkunftsgedanke Jesu 1873. WUENSCHE, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evglien aus Talmud und Midrasch 1878. WEBER, System der altsynagogalen palästinischen Theologie 1880 = Die Lehren des Talmud 1886. SCHR = SCHÜRER, Geschichte des Volks Israel im Zeitalter Jesu Christi (= nt. Zeitgeschichte) I 1890, II 1886. BALDENSPERGER, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit 1888. JÜLICHER, Die Gleichnissreden Jesu 1888. HARNACK, Lehrbuch der Dogmen-geschichte I [2] 1888. K. FURRER, Die Bildersprache in den 3 ersten Evglien (Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 1890, 112—121). NIPPOLD, Die psychiatrische Seite an der Heilthätigkeit Jesu 1889. E. ISSEL, Die Lehre vom Reiche Gottes im NT 1891.

Literatur zur Apostelgeschichte.

Commentare (vgl. HTZM, Einl. [2] 345 402): OLSH = OLSHAUSEN II 3, 1832, [4] 1862 von EBRARD. DW = DE WETTE I 4, 1838, [4] 1870 von OVB = OVERBECK. MR = MEYER III 1835, [6 und 7] 1888 von WDT = WENDT. LANGE, Bibelwerk NT V 1860, [4] 1881 von LECHLER und GEROK. H. BEELEN 1850—51, [2] 1869. PATRIZI 1867. BISPING IV 1866, [2] 1871. RS = E. REUSS, La Bible NT II 1876. EW = EWALD, Die 3 ersten Evglien und die Apostelgeschichte 1871. NGN = NÖSGEN 1882. LUTHARDT und ZÖCKLER, Das Evglm nach Johannes und die Apostelgeschichte, bei STRACK und ZOECKLER, NT II 1886.

Zur Kritik.

Tübingische und verwandte Richtungen: M. SCHNECKENBURGER, Ueber den Zweck der Apostelgeschichte 1841. BR = BAUR, Paulus, der Apostel Jesu Christi 1845, [2] 1866—67. SCHWEGLER, Das nachapost. Zeitalter 1846. BRUNO BAUER, Die Apostelgeschichte 1850. ZL = ZELLER, Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht 1854. STRAATMAN, Paulus de Apostel van Jezus Christus 1879. HGF = HILGENFELD, Historisch-kritische Einleitung in das NT 1875. HSR = HAUSRATH, Nt. Zeitgeschichte [2] II und III 1875. KM = KEIM, Aus dem Urchristenthum 1878. HST = HOLSTEN, Das Evglm des Pls I 1880. E. HAVET, Le christianisme et ses origines 1884. WZS = WEIZSÄCKER, Das apost. Zeitalter der christl. Kirche 1886. HTZM = HOLTZMANN, Einleitung in das NT [2] 1886. PFL = PFLEIDERER, Der Paulinismus 1873, [2] 1890, Das Urchristenthum 1887. W. C. VAN MANEN, Paulus I = De handelingen der Apostelen 1890.

Vermittelnde Apologetik: NEANDER, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel 1832—33, [5] 1862. LEKEBUSCH, Composition und Entstehung der Apostelgeschichte 1854. RNN = RENAN, Les apôtres 1866, St-Paul 1869 = Les origines du Christianisme II III. SCHKL = SCHENKEL, Das Christusbild der Apostel und der nachapost. Zeit 1879. WS = WEISS, Lehrbuch der Einleitung in das NT 1886, [2] 1889.

Entschiedene Apologetik: H. THIERSCH, Die Kirche im apost. Zeitalter 1852, [3] 1879. M. BAUMGARTEN, Die Apostelgeschichte oder der Entwickelungsgang der Kirche von Jerusalem nach Rom 1852, [2] 1859. J. P. LANGE, Das apost. Zeitalter 1853—54. LCHL = G. V. LECHLER, Geschichte des apost. und nachapost. Zeitalters 1851, [3] 1885. K. SCHMIDT, Die Apostelgeschichte I 1882. HFM = HOFMANN, Die heilige Schrift NTs, IX und X von VOLCK, 1881—83.

Häufig citirt werden ausser den oben zu den Snptkern genannten Werken: ZIMMERMANN, Ephesos im ersten christlichen Jahrhundert 1874. ZIMMER, Galaterbrief und Apostelgeschichte 1882. KLOSTERMANN, Probleme im Aposteltext 1883. RANKE, Weltgeschichte III 1, 1883. MOMMSEN, Römische Geschichte V 1885. JACOBSEN, Die Quellen der Apostelgeschichte 1885. BTH = BETHGE, Die paulinischen Reden der Apostelgeschichte 1887. LPS = LIPSIUS, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I 1883, II 1—2, 1884—87. BRN = BREUSING, Die Nautik der Alten 1886. VOLKMAR, Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief 1887. SEUFERT, Der Ursprung und die Bedeutung des Zwölfapostolates, Leiden 1887.

Einleitung.

I.

Das synoptische Problem.

1. Die Aufgabe.

Die Exegese der 3 Schriftstücke, welche schon gegen Mitte des 2. Jahrh. Evangelien heissen (s. zu Mc 1 14 14 9), bietet an sich wenig Schwierigkeiten dar, zumal Solchen, welchen Sprach- und Darstellungsformen des griech. AT geläufig sind. Im Vergleich mit der nt. Briefliteratur bildet durchsichtige Einfachheit des Gedankens wie des Satzbaues die Regel. Wo aber fraglich erscheinen will, wie dieser zu verstehen und jener gemeint ist, da erhellt in überaus zahlreichen Fällen das Richtige mit Sicherheit allein aus der Vergleichung der 2 oder 3fachen Form, in welcher die betreffende Stelle im Text unserer Schriftwerke vorkommt. Sobald man hinsichtlich des Abhängigkeitsverhältnisses der letztern genaue Orientirung gewonnen hat, löst sich auch sofort das exegetische Räthsel, dessen Knoten sich in der Regel nur dadurch geschlungen hatte, dass ein im Voraus gegebenes Material von Ausdrucks- und Darstellungsmitteln in den Dienst eines fremden Gedankens getreten war. Die Auslegung hat es aber auch mit dem Zusammenhang der einzelnen Abschnitte zu thun; sie strebt darnach, die Composition des Ganzen zu ergründen. Hier gilt nun, was schon auf dem Gebiet der Detailexegese relative Berechtigung beansprucht, in absoluter Weise. Es ist unmöglich, ein vernünftiges Wort über die Reihenfolge zu reden, in welcher die einzelnen Abschnitte unserer Evglien uns entgegentreten, wenn man über die ursprüngliche Anordnung falsch unterrichtet ist. Endlich hängt aber auch die Bildung eines zureichend begründeten Urtheils über den Inhalt der Berichte selbst nicht zum wenigsten von richtiger Einsicht in die Entstehungs- und Abhängigkeitsverhältnisse der verschiedenen Formen ab, in welchen sie vorliegen.

Somit erzeugen und bedingen sich auf unserem Gebiete kritische und exegetische Sorgen gegenseitig. Es zeugt nämlich von unzureichender Vertrautheit mit der Sachlage, wenn vielfach gefordert wird, man solle jedes dieser Evglien nur für sich betrachten, aus sich heraus zu verstehen suchen, ohne Seitenblicke auf die anderen. Denn nur gerade im Vergleich mit den Seitenreferenten treten die charakteristischen, die auf Eigenthümlichkeit der Auffassung und des schriftstellerischen Zwecks weisenden Merkmale des betreffenden Evglsten recht zu Tage. Und wo möglich noch irreführender und überdies auch recht methodewidrig ist es, wenn man mit irgend welchen anderswoher gewonnenen Voraussetzungen über Zwecke und Gesichtspunkte, welche etwa für unsere Schriftsteller maassgebend gewesen sein könnten, über Standpunkte und Bewusstseinsformen, welchen man bei ihnen zu begegnen erwartet, an die Auslegung und Beurtheilung ihrer Werke herantritt. So gewiss Exegese und Kritik derselben schliesslich Resultate abwerfen, welche nur unter Zuratheziehung unseres sonstigen Wissens von den Verhältnissen des apost. und nachapost. Zeitalters übersehbar und formulir-

bar werden, so gewiss liegt der richtige Anfang der Forschung auf dem Gebiete der formalen Untersuchungen und will mittelst rein logischer und sprachlicher Operationen an dem vorhandenen Thatbestand dreier, intimste Verwandtschaft verrathender, Textformen bewerkstelligt sein. Das Rechenexempel literarisch-kritischer Vergleichung der Evglien muss der historischen Construction vorangehen. Je genialer letztere in ihrem isolirten Auftreten sich geberdet, desto heillosere Verwirrung kann sie anrichten, hat sie thatsächlich angerichtet. Denn die „Kärrner" müssen ihre Arbeit gethan haben, sonst bauen die „Könige" Luftschlösser.

Wir gehen somit von der Thatsache aus, dass es einen allen Snptkern oder je zweien unter ihnen gemeinsamen Besitz von weitester Ausdehnung gibt, welcher den Betrag dessen, was jeder der 3 Evglsten als sein Privateigenthum beanspruchen darf, unter allen Umständen übersteigt. So auffallende Aehnlichkeiten bieten sie in Stoff und Auswahl, in Anlage und Ausdruck dar, dass ihre Darstellungen abschnittweise neben einander gestellt, in eine gemeinsame Uebersicht gebracht werden können. Eben um der Möglichkeit einer solchen „Zusammenschau" (σύνοψις) willen tragen die 3 Evglien in der neueren Theologie den Namen Snptker. Jeder Bibelleser weiss, dass die Verwandtschaft, welche diese Snptker unter einander verbindet, sowohl in der Anordnung des Ganzen besteht, als in hunderterlei wörtlich übereinstimmenden Einzelheiten. In jener Beziehung bestehen nicht bloss gewisse Hauptabschnitte und Epochen des Lebens Jesu, welche von allen Dreien eingehalten werden, sondern es lassen sich auch etwa 100 kleinere Abschnitte unterscheiden, welche ihnen gemeinsam sind, und zwar so, dass davon mindestens die Hälfte auf alle 3 kommt, 30 auf Mt und Lc, während 20 Mc theils und hauptsächlich mit Mt, theils aber auch mit Lc gemein hat. Merkt man auf die einzelnen Verse, so gehört etwa der 6. Theil des gesammten Materials allen gemeinsam an, während, auch von den Geburtsgeschichten abgesehen, der 3. Theil nur einmal vertreten ist. In Bezug auf die Einzelheiten darf man nur z. B. die Erzählung vom Gichtbrüchigen in ihren 3 Formen Mt 9 $_{1-8}$, Mc 2 $_{1-12}$, Lc 5 $_{17-26}$ vergleichen, um die Entdeckung zu machen, dass die Uebereinstimmung sich bis auf die Minutien des Wortlautes und Singularitäten der Satzverbindung erstreckt. Besonders bezeichnend ist hier Mc $_{10}$ = Mt $_{6}$ = Lc $_{24}$ der Uebergang von einem, oratio directa enthaltenden, Vordersatze (ἵνα δὲ εἰδ. ὅτι κτλ.) in den, die Consequenz der Rede in Erzählungsform mit λέγει oder εἶπεν einführenden, Nachsatz. Warum bieten alle 3 an dieser Stelle die gleiche Unregelmässigkeit? Warum bringen Mc und Lc die ganze Geschichte nach der Reinsprechung des Aussätzigen, alle 3 aber unmittelbar vor der Berufung des Zöllners? Ist nun eine solche, in zahllosen analogen Fällen wieder begegnende, Uebereinstimmung in der Anlage des Ganzen, wie im einzelnen Berichte schwer zu erklären, so bereitet doch noch mehr Verlegenheiten der Umstand, dass oft in denselben Stellen, die auf eine gegenseitige Berührung der einzelnen Evglien unter sich schliessen lassen, sich wieder auffallende Verschiedenheiten darbieten, welche häufig bis zu scheinbaren oder wirklichen Widersprüchen fortschreiten. Leichte Variationen sind es, wenn z. B. jene eben erwähnte Erzählung bei Mt nicht bloss in einer so stark verkürzten Form auftritt, dass mit andern Nebenumständen auch das Herablassen des Kranken durch das Dach ganz verschwindet (und doch bezieht sich darauf das Mt $_{2}$ aus Mc $_{5}$ = Lc $_{20}$ stehen gebliebene ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν), sondern auch mit Beziehung darauf, dass der Wunderthäter sich Mc $_{10}$ = Mt $_{6}$ = Lc $_{24}$ als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου eingeführt und von seiner ausserordentlichen ἐξουσία gesprochen hat, ausläuft in die Bemerkung $_{8}$ οἱ ὄχλοι ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις. Dass aber der ursprüngliche Text eine solche Reflexion nicht dargeboten hat, ersieht man aus den sich viel näher gebliebenen Fassungen Mc $_{12}$ = Lc $_{26}$. Tiefer greifende Widersprüche betreffen theils die Verknüpfung der Berichte unter sich, theils aber auch das Thatsächliche des berichteten Inhalts selbst. So z. B. wird des Petrus Berufung Lc 5 $_{1-11}$ nicht bloss an einem späteren Orte erzählt als Mt 4 $_{18-22}$ und Mc 1 $_{16-20}$, sondern auch in einer Form, wie sie, trotz aller Verwandtschaft mit dem älteren, durch Mt und Mc vertretenen, Berichte, doch mit demselben unvereinbar ist. Vollends die Auferstehungsberichte beginnen zwar bei allen Dreien gleichmässig mit dem Gang der Frauen nach dem Grabe. Während aber der ursprüngliche Mctext damit abbricht (16 $_{9-20}$ ist unecht), divergiren Mt und Lc in einer Weise, dass bei jenem der Auferstandene seinen Jüngern nur in Galiläa, bei diesem ebenso ausschliesslich in Jerusalem erscheint. Es handelt sich mithin um ein Räthsel, dessen Knoten durch die auffällige Uebereinstimmung der 3 Snptker nicht minder als durch die seltsamen Abweichungen, welche sie sich von Anfang bis zu Ende wechselseitig erlauben, gebildet wird. Aus Aehnlichkeit und Unterschied schlingt sich das synopt. Problem. Lösbar war dasselbe auf dem Standpunkte der älteren Theologie überhaupt nicht, da die Annahme einer wörtlichen Eingebung des Schriftbuchstabens durch den Geist Gottes in Verbindung mit der feststehenden Voraussetzung der Untrüglichkeit alles und jedes Schriftinhaltes von vornherein den Zugang zu demjenigen Thor verschliessen musste, welches hier allein ins Freie führt. Eine um so rastlosere und erfolgreichere Arbeit auf diesem Gebiete entwickelte sich, seitdem sich die theologische Forschung von dem Bann der Dogmatik befreit hatte, d. h. ganz besonders in den letzten hundert Jahren. Man versuchte es zuerst mit der Annahme der Abhängigkeit des einen Evglsten vom andern, des 3. von dem einen oder andern seiner Vorgänger oder von beiden:

die sog. Benutzungshypothese. In der That wurden alle mathematisch denkbaren Fälle in Betracht gezogen, mit jedwedem experimentirt; jeder einzelne wurde so zu sagen durchgerechnet. Gleichzeitig drängte sich aber auch die andere Möglichkeit auf, dass unsern Snptkern gemeinsam benutzte Quellen zu Grunde liegen könnten, sei es nun die mündliche Ueberlieferung, sei es ein zusammenhängendes schriftliches Urevglm, sei es eine Mehrheit von solchen Vorstufen. Endlich hat man auch die Fälle und Möglichkeiten, welche sich unter der einen Voraussetzung ergeben, mit den verschiedenartigen Modificationen, welche die andere erleidet, zu verknüpfen gesucht. Die Literatur, welche über solcherlei Forschungen Entstehung gefunden hat, ist mittlerweile ins Massenhafte angewachsen. Es gehören nicht bloss alle eigentlichen Commentare hierher, sondern auch eine unübersehbare Anzahl kritischer und exegetischer Monographien von verschiedenstem Umfang, vornehmlich aber alle Darstellungen des Lebens Jesu. Gleichwohl ist noch wenig Uebereinstimmung erzielt; aber die Gegensätze haben sich doch genähert und vereinfacht; gewachsen ist jedenfalls die Zuversicht, dass es dem, Auseinanderliegendes verknüpfenden und Entlegenstes verbindenden, Verstande möglich sein müsse, in dem thatsächlich vorliegenden Verhalten der 3 Evglsten zu einander eine bestimmte Regel, ein durchgreifendes Gesetz zu entdecken. Es ist sogar heutzutage kaum mehr nöthig, alle Acten des Prozesses zu reproduciren, die überaus gewundenen und complicirten Wege, welche die Forschung gegangen ist, sämmtlich immer wieder zu wiederholen und auf ihre Berechtigung und Ausgiebigkeit zu prüfen. Vieles kann dermalen als ausgebrannte Schlacke bezeichnet werden, daran das Feuer der Kritik dadurch, dass die gemachten Experimente sich unter einander selbst zerrieben, sein Werk definitiv gethan hat.

2. Die Marcushypothese.

Die zur Zeit noch brennenden Fragen sammeln sich alle um die sog. Benutzungshypothese, welche freilich in sehr verschiedenen Modificationen vorliegt, während kein Forscher von irgend competentem Urtheil sich mehr bemüht, unsere Evglien nach Anweisung der sog. Traditionshypothese unmittelbar und in voller gegenseitiger Unabhängigkeit auf die mündliche Ueberlieferung oder in der Weise der sog. Urevglmshypothese auf eine zwar allen gemeinsame, aber auch wieder von allen verschiedene, schriftliche Unterlage zurückzuführen. Gibt es überhaupt eine gemeinsame Quelle, so kann dieselbe vielmehr nur so vorgestellt werden, dass sie sich entweder mit unserem 2. kanonischen Evglm deckt oder demselben doch ungleich näher steht, als den beiden anderen. Dieses Hauptertrágniss der kritischen Arbeit ist, nach einem vorübergehenden Präludium am Schlusse des vorigen Jahrhunderts, erst seit etwa 50 Jahren gewonnen, in dieser Zeit aber zu einem so soliden Bestande erhoben worden, dass wenigstens in solcher Allgemeinheit die „Mchypothese“ keine Hypothese mehr zu nennen ist. Hier nämlich trafen 1838 ganz unabhängig von einander Ch. H. Weisse und Ch. G. Wilke zusammen. Jener sah im Mc eine, nach dem Tode des Pt veranstaltete, mit Beiträgen aus der mündlichen Tradition ergänzte, Aufzeichnung fragmentarischer Erinnerungen des Evglsten und wies Schritt für Schritt nach, dass Mt in der Auffassung und Gestaltung des Geschichtsstoffes durchweg den Mc voraussetzt. Der Andere fasste seine Aufgabe mehr von der Seite formaler Vergleichung der Texte, um auf solchem Wege im Mc die gemeinschaftliche Wurzel und Grundlage der gesammten synopt. Literatur zu entdecken. Aber gerade die schriftstellerische Reflexion, welche schon bei Wilke einen Hauptgesichtspunkt für die Auffassung aller 3 Evglien bildete, führte den hier direct sich anschliessenden B. Bauer seit 1841 zur Behauptung, der Urevglst habe das ganze urchristl. Epos erfunden, so dass die Mchypothese eine Zeit lang in Verruf kam. Einen Umschwung bewirkte erst im Zusammenhang mit dem Kampf gegen die Tübinger Schule 1849—52 Ewalds Auftreten, sofern seither gerade die den Mc hervorhebenden Elemente seiner Kritik durch Meyers kritisch-exegetische Handbücher (die früheren Auflagen huldigten der, auch von den

Tübingern vertretenen, Combinationshypothese) zur theologischen Durchschnittsüberzeugung erhoben wurden. Streitig aber sind auch unter ihren bedeutendsten Begründern und Vertretern namentlich noch folgende Punkte geblieben:

1) ob sich an Mc zunächst Mt, wie Reuss, Ritschl, Ewald, Meyer, Thiersch, Hausrath, Schenkel, Scholten, Wittichen, Jacobsen annehmen, oder aber Lc anschliesst, in welchem Falle Mt als letzter Ruhepunkt des literarischen Prozesses erscheint; so bei Wilke, Weisse, B. Bauer, Bunsen, Volkmar, Schulze und Pfleiderer. Dies würde sich besonders dann empfehlen, wenn der Text des Mt erst im Laufe des 2. Jahrh. zu seinem jetzigen Bestande erwachsen sein sollte, wie vielfach wahrscheinlich befunden wird;

2) ob sich unser kanonischer Mc, wie er vorliegt, eigne, als gemeinsame Quelle der beiden Seitenreferenten zu gelten, wie z. B. neuerdings noch Pfleiderer annimmt. Auch Ritschl hält nur Unterscheidung des jetzigen Textes vom ursprünglichen für nöthig. Aber schon Wilke, B. Bauer, Volkmar schritten zur Annahme von mancherlei Interpolationen vor. Stücke, die jetzt nur noch in den anderen Evglien stehen, verlegten in den Urmc Weisse, Ewald, Weiffenbach, Schenkel, Wittichen, während ihn Weizsäcker, Réville, Scholten und W. Brückner bedeutend verkürzten; Reuss reducirte den Urmc auf 1 21—6 48 8 27—13 37, und nach Beyschlag wären sogar zwei Vorstufen unseres Mc zu unterscheiden;

3) ob Mt und Lc 2 unabhängige Gestaltungen des Mc, resp. Urmc, darstellen, wie weitaus die meisten Vertheidiger der Priorität des Mc annehmen, oder ob neben der Hauptquelle Mc auch ein nebenhergehender Einfluss des Mt auf Lc statuirt werden muss. So Ritschl, Meyer, Wittichen, Scholten, H. Wendt, Jacobsen, W. Brückner, E. Simons, während Pfleiderer den Mt von Mc und Lc abhängig denkt.

Die folgende Erklärung wird sich von der Entscheidung dieser untergeordneten Fragen möglichst unabhängig erhalten, um so entschiedener aber die Priorität des Mc-Evglms betonen. Die Richtigkeit und Unerlässlichkeit dieser Hauptvoraussetzung darzuthun, findet S. 7f wenigstens eine vorläufige Zusammenstellung gewisser Resultate Platz, welche in sich selbst ein zusammenhängendes Beweismaterial repräsentiren, zumal auch jener andern Form der Benutzungshypothese gegenüber, welche dem hier vertretenen Standpunkt heute allein noch eine gewisse Concurrenz zu bieten vermag. Niemand nämlich denkt noch im Ernst daran, etwa im Lc, der sich 1 1—4 eine solche Ehre selbst verbittet, den 1. Evglsten zu erblicken. Wohl aber wirkt ein anderthalbtausendjähriges Vorurtheil zu Gunsten des Mt nach — sei es nun

1) in der Form der sog. Combinationshypothese, welche einst von Exegeten ersten Ranges, wie de Wette und Bleek vertreten, von Strauss, Baur, Keim und fast der ganzen Tübinger Schule als erwiesen betrachtet worden war; sei es

2) in der Form der eigentlichen Traditionshypothese, wie sie schon Augustinus (De consensu evangelistarum) begründet, weitaus die meisten kath., aber auch viele protest. Theologen vertreten haben, und zwar ebenso wohl streng orthodoxe, wie Keil, als durchaus kritisch gestimmte, wie Hilgenfeld und Holsten; sei es endlich

3) in der Form der Halbirungshypothese; der besprochene Gegensatz zwischen Mt und Mc sollte nämlich durch Einschiebung von Mittelgliedern und Uebergangsformen auf ein nur relatives Maass zurückgeführt und damit die gestellte Alternative umgangen, hauptsächlich aber die Möglichkeit geschaffen werden, je nach Gutdünken bald den einen, bald den andern Evglsten zu bevorzugen. So theilweise schon die Anhänger des Urmc, ganz besonders aber Weiss und mehr noch Feine.

3. Composition des Mt.

Nun trägt zweifellos unser Mt Spuren eines hohen Alterthums an sich, indem fast allein er gewisse Worte mittheilt, welche zeigen, wie bewusst der Stifter des Christenthums noch in der Blüthezeit seines galiläischen Wirkens

sich innerhalb der Grenzen der Theokratie gehalten, an Gesetz und Sitte des Judenthums sich angeschlossen hat. Man streitet nun freilich darüber, inwieweit solche Züge, welche Jesu Werk organisch aus den Ordnungen des alten Bundes herauswachsen lassen, wirklich geschichtlich sind, oder inwieweit daran die, schon von Irenäus wahrgenommene und durch die zahlreichen Rückweisungen auf die at. Schrift gesicherte, Tendenz des Buches, in Jesus den von Gesetz, Propheten und Psalmen geweissagten König von Israel, den Sohn Gottes im nationalen Sinne, den Messias nachzuweisen, betheiligt ist. In Fällen wie 10 5 6 wird sich die erstere Möglichkeit als Wahrscheinlichkeit darthun lassen. Denn allzu deutlich tragen die parallelen Partien der beiden anderen Evglien den Charakter absichtlicher Uebergehung oder doch wenigstens planvoller Milderung der betreffenden Worte. Dagegen kann die Erklärung 5 17—19, so wie sie dasteht, unmöglich auf Jesus zurückgeführt werden; ebenso wenig 23 3 πάντα οὖν ὅσα ἐὰν εἴπωσιν ὑμῖν ποιήσατε oder 24 20 μηδὲ σαββάτῳ. Und deutlich genug beruht die ganze Darstellung dieses Evglsten bereits auf einer durchgeführten Sachordnung, ja geradezu auf kunstreicher, durch eine gewisse Zahlensymbolik in echt jüd. Art beherrschten Gruppirung der Stoffe. Selbst solche Gelehrte, welche ihm den Vorzug vor Mc zuschreiben, geben doch zu, dass es künstlich entworfene Zahlenkreise sind, wenn Mt 1 1—17 3 Geschlechtsreihen von zweimal 7 Gliedern nicht ohne Gewaltsamkeit hergestellt, wenn in der Wüste 4 1—11 (gegen Mc 1 13) und in Gethsemane 26 39 42 44 (deutlicher als Mc 14 35 36 39—41) 3 Versuchungen, wenn 7 Gleichnisse 13 1—52 (gegen die Dreizahl Mc 4 1—34) und 7 Wehe 23 13—32 unterschieden, wenn endlich 10 Beispiele von Wundern aufgeführt werden (8 2—9 34). Schwerlich dürfte schon aus erstmaliger Aufzeichnung der Ueberlieferung ein so planvoll geordnetes, durchweg Reflexion und Kunst der Auswahl und Composition verrathendes, Werk hervorgegangen sein. Ausserdem ist nicht bloss dem Anfang der evang. Geschichte, als welcher Mc 1 1—4 das Auftreten Johannes des Täufers bezeichnet ist, eine Vorgeschichte im Geiste einer späteren Generation vorgesetzt, sondern es hat auch Jesus seine Wirksamkeit kaum begonnen, so bemerken wir in den Abweichungen der Ordnung unseres 1. Evglsten von derjenigen der beiden anderen die Symptome einer planmässig durchgeführten Composition.

Auf die Vorgeschichte, bestehend aus den 3 Stücken 1 1—17, 18—25 und Cp 2 und Introduction (3 1—4 22 = Mc 1 1—20) folgt nämlich der 1. Haupttheil, welcher ein Gesammtbild von der doppelten Richtung geben soll, darin Jesu Wirksamkeit sich bewegt: κηρύσσειν und θεραπεύειν. Daher der gemeinsame Faden mit 4 22 (= Mc 1 20) abbricht, 4 23—25 dagegen ein theils aus dem unmittelbaren Fortgange (Mc 1 21 39), theils aus einer analogen späteren Stelle (Mc 3 7 8 10) gebildeter Uebergang erfolgt, welcher die Bergpredigt einleitet. Aber auch alle weiteren Abweichungen, welche Mt hier gegenüber der von den Seitenreferenten repräsentirten Akoluthie bietet, erklären sich aus dieser Absicht, ein Muster von Jesu Lehrweise, wie es in der sog. Bergpredigt (Cp 5—7) auftritt, an die Spitze zu stellen und diesem eine Kette von Wunderthaten folgen zu lassen, deren einzelne Glieder (8 1—9 34) aus verschiedenen Partien der Quellen zusammengelesen und so ausgewählt sind, dass jede Classe der von Jesus zu berichtenden Thaten mit einem Beispiele vertreten ist, zugleich aber auch die Erklärung Jesu 11 5 „Blinde sehen (9 27—31), Lahme gehen (8 5—13 9 1—8), Aussätzige werden gereinigt (8 1—4), Taube hören (9 32—34), Todte stehen auf (9 18 19 23—26) und Armen wird das Evglm verkündigt (9 35 10 7 11 1)“ allseitig durch vorangehende Thatsachen belegt erscheint. Die Substanz des Abschnittes bilden sonach 10 Wundergeschichten, welche dem Zusammenhang von Mc 1 21—5 43, also mit Ausnahme der antecipirten Blindenheilung Mt 9 27—31 der 1. Hälfte der galiläischen Wirksamkeit Jesu angehören: 1) der Aussätzige 8 1—4; 2) die Heilung aus der Ferne 8 5—13 mit dem eingeschalteten Stücke 11 12; 3) die Fieberkranke 8 14 15 mit dem, durch den Thatbestand in der Quelle veranlassten, summarischen Anhang 16 17; 4) das Seewunder 8 18—27 mit dem, bei passender Gelegenheit (vgl. ἀπέρχεσθαι 18 u. 19) eingeschalteten, Stücke

19—22; 5) der Besessene 8 28—34 (daher die Auslassung der Perikope gleichen Inhalts Mc 1 22—28); 6) der Gliederlahme 9 1—8. Die allein unter die namhaft gemachte Kategorie nicht passende Perikope 9 9—17 erscheint, wie bei Mc, nur im Gefolge von 9 1—8; Mt hat sie also nicht aus eigenem Antriebe herbeigezogen, wollte sie aber auch, da seine Quelle dieselbe einmal bot, nicht übergehen, theils weil sie die 10 2—4 vorausgesetzte Existenz eines Apostelkreises erklären hilft und es sich überdies dabei gerade um die Berufung desjenigen Jüngers handelt, für welchen sich der seine Hinterlassenschaft verarbeitende Evglst besonders interessirt, theils weil sie in ihrem Fortgang ein Hauptthema des Evglms, Jesu Stellung zum Gesetz, principiell beleuchtet; 7) die Todtenerweckung 9 18 19 23—26; 8) die Blutflüssige 9 20—22; 9) die Blinden 9 27—31 = 20 29—34; 10) der Stumme 9 32—34. Ein neuer Abschnitt wird 9 35 durch theilweise Wiederholung von 4 23 und Combination mit Mc 6 6, hierauf 9 36 mit einer Antecipation aus Mc 6 34 eingeleitet, ganz entsprechend der speziellen Einleitung zu der Bergpredigt Mt 5 1 2, wie auch der Abschluss der neuen Rede 11 1 dem Abschluss der früheren 7 28 entspricht. Die Redecomposition selbst nimmt von 10 16 ab eine Wendung, welche zu dem Gesammtcharakter dieses ganzen, mit 13 58 schliessenden, 2. Haupttheils stimmt, sofern derselbe ein Bild von der Unempfänglichkeit und Feindschaft entwirft, darauf Jesus stösst. Doch geschieht solches nicht, ohne dass auch hier Mt Erzählungen, die schon in der Quelle zu einem kleinen Ganzen verbunden erschienen, einfach so bestehen lässt (12 1—21). Natürlich konnte eine derartige Sachordnung nicht durchgeführt werden, ohne dass die ursprüngliche Reihenfolge der einzelnen Erzählungen vollständig durchbrochen wurde; darum begegnen wir gerade bis zu dem bezeichneten Punkte einer weitgehenden chronologischen Unordnung, so dass es unmöglich ist, nach Anleitung lediglich des 1. Evglms eine Anschauung von Fortgang und Entwickelung der evang. Geschichte zu gewinnen. Jesus sagt hier am Anfang ziemlich dasselbe wie auch am Schlusse (vgl. z. B. 7 21—23 mit 25 31—46 oder 8 11 12 mit 21 43); an seinen Verhältnissen und Beziehungen zum Volke, zu den Gegnern und zur Jüngerschaft ändert sich entweder nichts, oder aber in demselben Maasse, als etwas von Entwickelung zu bemerken ist, stimmt Mt auch mit Mc überein, wie solches im 3. (Cp 14—18) und 4. (Cp 19—25) Theile, welche der galiläischen und judäischen Wirksamkeit gewidmet sind, besonders aber im 5. (Cp 26—28) der Fall ist. Schliesslich lässt sich unser Mt zwar nicht mit Mc, wohl aber mit Lc vergleichen bezüglich der deutlichen und zahlreichen Fugen, Nähte, Verbindungsformeln, Einschaltungsspuren, kurz aller Anzeichen von Quellenverarbeitung. Ueberall erkennt man den Widerstand, welchen ein spröder Stoff der kunstgeübten Hand des Bearbeiters entgegensetzte.

4. Der geschichtliche Werth der Darstellung des Mc.

Bis auf etwa 30, im Zusammenhang des Ganzen verlorene, Verse ist der gesammte Stoff des 2. Evglms in den beiden anderen Werken wiederzufinden. Dies weist entweder auf ein Excerpt oder auf die gemeinsame Vorlage. Nimmt man nun die Reihenfolge der einzelnen Erzählungen bei Mc und stellt die bei Mt zur einen, die bei Lc zur anderen Seite, so kann man Schritt für Schritt nachweisen, dass jeder der beiden anderen eben diese Reihenfolge als die ursprüngliche voraussetzt. Wie von selbst setzen sich namentlich die Abschnitte bei Mt, wenn man sie aus der nachträglich aufgeprägten Sachordnung löst, alsbald wieder in eine geschichtliche Ordnung um, die sich mit derjenigen bei Mc vollständig deckt. Auf der einen Seite haben wir einen Wald, der eine Masse von Bäumen in naturgemässer Mischung bietet; auf der anderen eine Baumschule, darin dieselben Gewächse nach Plan und Ordnung gereiht stehen. Dazu kommt, dass Mc für eine überwiegende Anzahl von Fällen auch in der Form der Darstellung denjenigen mittleren Ausdruck aufweist, in welchem Mt und Lc sich begegnen, eine Beobachtung, welche sogar auf rein lexikalischem Gebiete wiederkehrt. Die Forschungen, deren Ergebniss in diesen Sätzen niedergelegt ist, führten mit Nothwendigkeit auf eine Ansicht, derzufolge die synopt. Texte ihre gemeinsame Wurzel im Mc-Text besitzen, und daraus wieder entsprang die Vermuthung, dass der ursprüngliche Plan der evang. Geschichtserzählung sich noch in unserem 2. Evglm erhalten habe. Es war nur die von selbst sich ergebende Probe für die, einer Menge mühsamer Einzelforschungen abgewonnenen, Ergebnisse, wenn es sich je länger, desto mehr herausgestellt hat, dass hier auch der erzählte

Gegenstand in seinen einfachsten, wesentlich geschichtlichen Grundformen vor unsere Augen tritt. Denn in der That lassen sich die grossen Wendungen und Epochen der galiläischen Wirksamkeit Jesu nur bei Mc mit Klarheit nachweisen; in dieser Beziehung stellt dieses Evglm sogar allein noch eine durch das Ganze gehende Einheit des geschichtlichen Verlaufes dar, und hat sich der gemeinsame Faden aller synopt. Berichte nur hier noch in naturgemässer Aufeinanderfolge seiner einzelnen Knotenpunkte erhalten.

Diese Bemerkung bezieht sich zunächst schon überhaupt auf die Person Jesu, welche uns hier noch um ein Merkliches näher gerückt ist, als bei Mt oder Lc. Es bieten sich dem forschenden Auge der feiner angelegten, mit den Erdfarben zeitlicher und localer, ja individueller Bedingtheit gemalten, Züge so viele dar, dass wir sagen können: nirgends tritt, was der Mensch Jesus als solcher war, so erkennbar hervor. Während die andern Snptker ihren Helden in den zuvor aufgestellten Rahmen seines messianischen Berufes und Werkes hineinzeichnen, während wir daher bei Mt und Lc vor Allem ein dogmatisches Programm antreffen zu der Reihe von Auftritten aus dem Leben Jesu, die sie zusammengestellt haben, fehlen bei Mc alle derartigen Andeutungen, fehlt ganz das geheimnissvolle Vorspiel der Geburtsgeschichte, dessen Ausbildung das apost. Zeitalter erst der nächsten Generation überliess; es wird vielmehr das Subject der evang. Geschichte einfach als „Jesus von Nazaret" eingeführt, so genannt zum Unterschiede von zahlreichen andern Trägern dieses Namens: in der Zeit von Herodes dem Grossen bis zur Zerstörung Jerusalems erwähnt Josephus noch elf Personen, die so hiessen — Priester, Parteihäupter, Räuber, Bauern. So ganz erscheint dieser nazaretische Jesus Mc 1 9 aus dem irdischen Boden Galiläas hervorgewachsen, dass 6 3 seine Mutter, Brüder, Schwestern allbekannt sind und Joseph wohl nur wegen frühen Todes, jedenfalls aus demselben Grunde nicht mit genannt wird, aus welchem sein frühes Zurücktreten in der evang. Geschichte üherhaupt zu erklären ist. An seiner Stelle gilt jetzt Jesus selbst als „der Zimmermann", der aber zu Beginn unserer Darstellung 1 9 am Jordan beim Täufer erscheint, um sofort nach dessen Abgang 1 14 jenes sein früheres Geschäft mit dem Berufe eines öffentlichen Lehrers zu vertauschen. In der Darstellung seiner, nunmehr anhebenden, öffentlichen Verkündigung ist schon bezüglich des Themas ein Fortschritt bei Mc nachweisbar. Jesu erste Predigt wenigstens (1 15), wie sie dann auch von seinen Jüngern geübt wurde (6 12), entspricht theilweise noch der des Täufers und hat wie diese prophetischen Charakter. Die erfüllungsschwangere Zeit, wo die Reiche dieser Welt aufgehen sollen im Reiche Gottes, ist im Anbruche; wie sie mit ernster Mahnung laste auf Aller Herzen, wie sie aber auch den Kindern Gottes schon den Freudengeist seines Reiches bringe, das will er den Menschen zu Gemüthe führen. Während daher bei Mt schon gleich im ersten Lehrstück, der Bergpredigt, das „Ich" des neuen Gesetzgebers in seiner ganzen Bedeutung hervortritt, hat bei Mc die Predigt Jesu in erster Linie nicht sowohl seine Person zum Mittelpunkte, als vielmehr sein Werk; lediglich von den sittlichen Bedingungen des Eintritts in seine Gemeinde, in das Gottesreich, wird gehandelt. Nicht mit einer Proclamation seiner selbst als des Herrn und Königs des Gottesreiches beginnt er, sondern damit, das Reich mit eigener Mühe und Arbeit zu gründen, sich selbst als den ersten und vollkommensten Bürger desselben zu bewähren. Und dennoch ist es auch da, wo nur erst von der Sache geredet wird, sein persönliches Bewusstsein, welches in Betracht kommt, um solche Art zu reden zu erklären. Mehr und mehr tritt aus der Fülle der Ueberzeugung von der Grösse des Werkes, welches hergestellt sein will, die Stärke des Selbstbewusstseins dessen hervor, der eben sich, und sich allein, mit diesem Werke betraut weiss. Und zwar bildet die Mittelstufe zwischen jener ersten und dieser zweiten Form der Predigt Jesu die Zeit, da der anfängliche Ruf „das Reich ist nah" in die Voraussetzung übergeht, welche schon dem Gleichnisscapitel zu Grunde liegt: „das Reich ist da". Ist das Reich da, so auch sein Stifter und Herr; ist der Kreis gezogen, so ist auch sein Mittelpunkt gegeben. Abgeschlossen aber ist diese Entfaltung eines messianisch-königlichen Selbstbewusstseins mit jenem „Ich bin es", welches 14 62 als letztes Wort Jesu sein Schicksal besiegelt. Eben darum aber konnte seine Verkündigung nicht etwa schon von Anfang an messianischen Gehalt geoffenbart haben. Vielmehr weist unser 2. Evglm einen ebenso behutsam wie stetig sich vollziehenden Fortschritt auf, welcher zur endlichen Entfaltung der messianischen Fahne geführt hat. Keineswegs nämlich sind hier die Jünger die ersten, welche in Jesus den Sohn Gottes, d. h. den Messias, erkennen. Vielmehr kommt dieser Vorgang nach Mc 1 24 34 5 7 den Dämonischen zu, auf welche Jesu Nähe gewaltsam aufregend einwirkt. Ihnen wird durchweg Stillschweigen auferlegt, auch nachdem sie ihn einmal 3 11 12 vor einer grossen Menge als Messias ausgerufen haben. Aus demselben Motive erfolgen auch die bei so vielen Anlässen wiederholten Ermahnungen Jesu, von seinen Heilsthaten nicht laut zu reden. Nun giebt es aber auch hierauf bezügliche Stellen des 2. Evglms, die ihre Parallelen im 1. haben. Dahin

gehören zunächst Mc 5 43 7 36 8 26 = Mt 9 26 30 33. Zweimal ist von Mt das Verbot, ihn bekannt zu machen, ausgelassen. Es hat nämlich in Mt keinen Sinn mehr, weil hier Jesus von Anfang an öffentlich als Messias auftritt, ja als solcher schon proclamirt ist durch die Stimme bei der Taufe 3 17: „dieser ist mein Sohn" — während die beiden anderen Evglsten haben: „du bist", ursprünglich eine innere Ansprache, welche Jesus allein hört. Schon an solchen Auslassungen ist daher die Abhängigkeit des Mt zu erkennen, noch mehr aber daran, dass er das Verbot im 3. Fall (Mc 8 26 = Mt 9 30) stehen lässt, der Tilgung fordernden Consequenz seines Standpunktes sich also nicht bewusst ist. Deutlicher noch wird dies Mt 8 4, wo Mt das Mc 1 44 begegnende Verbot stehen lässt, ohne zu bedenken, dass nach der eigenthümlichen Scenerie, welche er der Geschichte Mt 8 1 gegeben hat, wonach die Volksmassen, die soeben die Bergpredigt angehört haben, noch gegenwärtig sind, jenes Verbot durchaus zwecklos geworden ist. In Wirklichkeit hatte Jesus (Mc 1 43) den Aussätzigen zu sich ins Haus kommen lassen und unter vier Augen mit ihm gesprochen. Noch auffälliger aber ist, wenn kurz vor Erwähnung der Apostelauswahl Mc (3 10—12) die allgemeine Notiz bringt, Jesus habe Viele geheilt und dabei stets den Dämonen verboten, seine Gottessohnschaft oder Messianität bekannt zu machen. Dies kürzt Mt (12 15 16) dahin ab, dass „viele Volksmassen" Jesu nachfolgen und er sie „alle" nicht bloss heilt, sondern auch bedroht, sie sollten seine messianische Würde nicht unter das Volk bringen. Hier hat also Mt zwar einen Satz seines Originals beibehalten, ihm aber im Interesse der Abkürzung eine unrichtige Beziehung gegeben, in Folge welcher sein Bericht geradezu unverständlich wird. Andererseits sind auch die Ausnahmen, die nach und nach in der Handlungsweise Jesu eintreten, wohl motivirt. Zuerst nämlich ist es bloss der Gadarener, welcher in seiner heidnischen Heimat seine Genesung bekannt machen darf (Mc 5 19 20). Die anfängliche Praxis konnte auf die Dauer nicht festgehalten werden, da Jesus mehrfach vor Zeugen heilte. Daher das Wegfallen des Verbotes 2 11 12 3 5 5 34 6 56 9 27 10 52. So fing er an bekannt zu werden, und man machte sich ernsthafte Gedanken über ihn und sein Wesen, während man bisher nur rathlos nach der Bedeutung seines Auftretens gefragt hatte (1 27 4 41 6 2 3). Die Einen verkennen ihn böswillig (3 21 22), die Anderen halten ihn für einen wahren Propheten (6 14 15 8 28). Demgemäss hatte aber auch Jesus selbst bisher seine Messianität höchstens nur angedeutet in dem verhüllenden Namen „Menschensohn", falls nämlich die Stellen Mc 2 10 28 nicht auf Sachordnung beruhen sollten. Stehen sie antecipando, so hat Jesus vor dem grossen Moment Mc 8 31 sich überhaupt nicht, seitdem aber auch im ausgesprochen messianischen Sinne als „Menschensohn" bezeichnet. Auch die Mc 6 7 12 13 ausgesandten Jünger hatten nicht den Auftrag, ihn als Messias zu verkündigen, sondern nur den, das Volk wegen der Annäherung des Reiches Gottes zur Bekehrung aufzufordern und Kranke zu heilen. Endlich reift zuerst in Petrus die Einsicht: „du bist der Christ" (8 29), was er noch für keine Partei unter dem Volke gewesen war, wie aus den vorhergemeldeten Antworten (8 28) hervorgeht. Aber auch jetzt dürfen nach Mc die Jünger nicht alsbald dem Volke seine Messianität (8 30) und himmlische Herrlichkeit (9 9) bekannt machen, sondern nur freier redet Jesus und offener zum Volk (8 32), während er die Jünger mit dem, zuvor höchstens andeutungsweise gestreiften (2 20), Gedanken eines leidenden Menschensohnes vertraut zu machen bestrebt ist (8 31 33 34 9 9—13 31 10 32—34 38 39 45). Aber lange kann das Geheimniss nicht mehr Geheimniss bleiben. Jesu Sache ist zur Entscheidung reif. Vom äussersten Norden, wohin ihn die steigenden Conflicte mit dem Pharisäismus gedrängt hatten, durchzieht er im Fluge Galiläa, um sofort in Jericho als Messias begrüsst zu werden (10 46—48) und gleich darauf die letzten Rücksichten fallen zu lassen. Dies ist in der That eine wohlgeordnete, in sich übereinstimmende Darstellung von dem Kern der evang. Geschichte, die Mt aber verwischt, indem er schon vor jenes denkwürdige Bekenntniss des Petrus Geschichten setzt, in welchen Jesus als Messias anerkannt und bald von Blinden und Heilsbedürftigen als Davidssohn (9 27 15 22, vgl. 12 23), bald von den Jüngern (14 33) geradezu als Gottessohn angerufen wird. Während aber bei Mc Jesus den Dämonen Schweigen gebietet über seine Messiasschaft, weist Jesus Mt 8 29 dieses unwillkommene Zeugniss nicht zurück; ja er tritt gleich in der Bergrede 7 21—23 als Herr und Richter auf, wie auch wieder 10 22—33 11 25—27. Hatten aber in der Weise alle Jünger in Jesus den Sohn Gottes erkannt, so brauchte es keiner besonderen göttlichen Offenbarung mehr, um hierüber auch dem Petrus die Augen zu öffnen (Mt 16 17), und am wenigsten konnte er der erste gewesen sein, welcher eine solche Entdeckung machte. Jene Aussage steht daher nur Mc 8 29 und Lc 9 20 an ihrem Orte. Es ist auch an sich nichts weniger als wahrscheinlich, dass Jesus längere Zeit in gleicher Weise vor allem Volke als erklärter Messias aufgetreten sein sollte. Die römische Polizei, welche ein Argusauge für derartige Bewegungen hatte und dieselben, ohne erst lange nach Charakter und Motiven zu fragen, auf kürzestem Wege unschädlich machte, hätte einen „Davidsohn" und „König von Israel", dem als solchem grössere Massen des Volkes huldigten, auf die Dauer nicht ertragen, wäre er für seine Person auch noch so überzeugt gewesen von dem nicht politischen, sondern ausschliesslich religiösen Charakter seiner Mission. Ein jahrelanges Umherziehen und Wirken, geübt unter der weithin gesehenen Fahne der Messianität, kann nur ein unreflectirter Glaube ohne wissenschaftliche Bedürfnisse und geschichtliche Orientirung vorstellig machen.

5. Composition des Mc.

Der Befund unserer kritischen Untersuchungen stimmt trefflich zu dem Zeugnisse, welches in der Mitte des 2. Jahrh. Bischof Papias von Hierapolis ablegt, indem er bei Euseb. KG III 39 15 mit Berufung sogar auf einen noch älteren Gewährsmann (wahrscheinlich den Presbyter Johannes) von einem, in die apost. Zeiten hinaufreichenden, Werke des Mc berichtet, der Worte und Thaten Jesu aufgezeichnet habe nach den Erinnerungen, die ihm als einem ehemaligen Begleiter und Zuhörer des Apostels Pt zu Gebote gestanden hätten. Pt habe nämlich gelegentlich wohl Mittheilungen, die das Leben Jesu betrafen, gemacht, Mc aber dieselben später, also wohl erst nach dem Tode des Pt, aus dem Gedächtnisse aufgezeichnet. Mindestens lag zwischen dem öffentlichen Leben Jesu und der schriftstellerischen Thätigkeit des Mc ungefähr ein Menschenalter in der Mitte. Das war aber gerade diejenige Zeit, innerhalb welcher der Einl. II 4 u. 5 beschriebene Prozess der evang. Sagenbildung oder vielmehr der dogmatischen Behandlung und Verarbeitung der evang. Geschichte begann und bereits gewisse Früchte abgeworfen hatte, welche uns in der That schon im Mc-Berichte entgegentreten. Manches ist auch offenbar mehr in sachlicher als in geschichtlicher Ordnung erzählt. Dies erinnert daran, dass Pt nach Papias nur gelegentlich und, wo es Noth that, dasjenige erzählt hatte, was sich Mc gemerkt und später aufgezeichnet hat. Immerhin darf es auf Anhaltspunkte, welche dieses Werk in den früheren Mittheilungen des Augenzeugen Pt findet, zurückgeführt werden, wenn uns aus ihm gewisse allgemeine Epochen, die das wirklich geschichtliche Leben Jesu aufwies, noch am erkennbarsten entgegentreten: so das Auftreten des Täufers Johannes als Anfang der evang. Geschichte, Jesu erste Thätigkeit am See, die allmählich fortschreitende Auswahl der Jünger, die wachsenden Dimensionen des galiläischen Wirkens, aber auch die wachsenden Zeichen der Feindschaft, das zögernd gegebene, endlich aber entschieden vertretene Messiasbekenntniss, der entschlossene Zug nach Jerusalem, das messianische Auftreten daselbst und der Fall.

Der einleitende Theil berichtet meist in fliegender Kürze oder nur skizzenhafter Darstellung, wie das Auftreten des Messias durch den Täufer vorbereitet und vorherverkündigt wurde 1 1—8, wie dann auch Jesus von ihm getauft und bei dieser Gelegenheit mit heiligem Geist behufs Ausrichtung des messianischen Amtes ausgerüstet wurde 1 9—11, wie er die Versuchung des Satans bestand 1 12 13 und in Galiläa als Prediger des Reiches Gottes auftrat 1 14 15. Genauer und eingehender wird der Bericht erst, nachdem Jesus aus Anlass der Berufung des Pt und seiner Genossen in Kapernaum seinen Wohnsitz aufgeschlagen 1 16—20. Insonderheit ist der Eröffnungstag seiner Wirksamkeit 1 21—34 und der Rückschlag, welchen die erlebten Erfolge am andern Morgen nach sich ziehen 1 35—38, mit einer Anschaulichkeit geschildert, der sich fast nur die Berichte über die letzten Tage Jesu an die Seite stellen können. Ein längerer Aufenthalt theils in den benachbarten Städten 1 39—44, theils in der Einsamkeit 1 45 schliesst diesen 1. Cyclus ab. Nachdem so Jesu Wirksamkeit, von kleinen Anfängen in und um Kapernaum anhebend, rasch weitere Dimensionen angenommen und zu einer Macht im Volksleben herangewachsen war, der gegenüber die bisherigen Leiter des Volks sich bedroht fühlen und Stellung nehmen müssen, bringt ein 2. Erzählungskreis 2 1—3 6 5 Conflictsfälle und hat dadurch schon mehrfach zu der Vermuthung veranlasst, seine, gruppenweise zusammengeordneten, Elemente seien chronologisch auf spätere Stationen des Lebens zu vertheilen. Eine erste Regung der Opposition erfolgt 2 6; man macht sich zunächst an die Jünger 2 16, dann an ihn selbst mit Beziehung auf die Jünger 2 18 24, lauert ihm bald direct auf 3 2, und 3 6 steht es bereits fest, dass er sterben muss, womit antecipando der 11 18 12 13 gekennzeichnete Punkt erreicht ist. Andererseits aber wird aus unsern Bemerkungen zu 2 1 13 15 erhellen, dass der Evglst wenigstens im Anfange dieses Abschnittes sich noch bewusst ist, die Zeitfolge einzuhalten; daher auch die richtige Stellung des 5. Jüngers 2 14 zwischen den Vieren 1 16—20 und

den Zwölfen 3 16—19 (die πολλοί 2 15 sind nicht Jünger, sondern Zöllner), und wenn 2 23 Aehren reif sind, so bleibt nur die Wahl, diese Erzählung entweder ganz in die Nähe des Todespassas zu setzen, wo sie nicht recht Platz hat, oder aber anzunehmen, dass wir noch ein ganzes Jahr vor dem Ende, also richtig erst im Beginn der Wirksamkeit Jesu stehen. Mit Sicherheit darf jedenfalls angenommen werden, dass die meisten, wenn nicht alle 5, Streitscenen der galiläischen Wirksamkeit Jesu angehören, innerhalb welcher der Gegensatz zu dem religiösen Gewissen der Pharisäer und Schriftgelehrten Entstehung fand und feste Gestalt annahm. Jedenfalls aber erstreckt sich die beobachtete Sachordnung auf die beiden Sabbatsprüche am Ende 2 23—3 6. Ein weiterer Abschnitt ist 3 7—4 34 der regelmässigen Wirksamkeit Jesu in Kapernaum gewidmet, welcher ebenso sehr von der stürmischen Begeisterung seiner galiläischen Landsleute getragen, wie von der eigenen Familie unbegriffen bleibt, von Seiten der Schriftgelehrten aber nicht mehr bloss um seiner Lehre willen bekämpft, sondern auch um seiner Heilsthaten willen böswillig verdächtigt wird. Dem gegenüber weiht Jesus einen engeren Kreis von Jüngern, welchen er absichtlich abgrenzt, in die tieferen Geheimnisse des Reiches Gottes ein, während er das Volk in Gleichnissen belehrt. Auch hier wieder Sachordnung 4 24 25 und überhaupt in der Anreihung weiterer Gleichnisse 26—34. Ein 4. Abschnitt 4 35—6 29 bringt neue Reiseunternehmungen, aber auch ernste Hemmungen, sowohl auf dem Ostufer, als auch namentlich auf der entgegengesetzten Seite in der Vaterstadt Nazaret. Solchen Misserfolg auszugleichen, werden die Jünger probeweise auf einen ersten Missionsgang in die galiläischen Ortschaften gesandt und an das Aufsehen, welches dieser Schritt selbst am Hofe des Tetrarchen erregt, nachträglich und einschaltungsweise die Erzählung vom Ende des Täufers geknüpft. Ein 5. Abschnitt 6 30—8 26, in welchem aber die beiden Speisungsgeschichten das Eintreten von sich deckenden Doppelberichten verrathen, zeigt, wie Jesus mit den zurückgekehrten Jüngern den Höhepunkt seiner galiläischen Thätigkeit feiert, um sich bald darauf in Folge geschärfter Conflicte mit der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit zum Aufgeben dieses gewohnten und günstigsten Bodens genöthigt zu sehen. Auf der langen Fluchtreise, die ihn nach Norden und Osten tief in das Heidenland hinein führt, reift endlich, wie im 6. Abschnitt 8 27—9 50 gezeigt wird, in den Jüngern der Glaube an seine Messianität, in den Tiefen seines eigenen Herzens zugleich die Gewissheit des zeitlichen Unterganges, aber auch eines über die Volksgrenzen Israels übergreifenden Siegesganges des von ihm gepredigten Reiches Gottes. Sachliche Verbindung beherrscht hier nur die Reden, welche am Schlusse dieses ganzen Hauptheils sich anhäufen 9 34—50. Ein 2., kürzerer, Haupttheil ist der Entscheidung des Lebensdramas Jesu gewidmet: dem raschen Zug von Norden durch Galiläa nach Jerusalem und dem mehrtägigen Kampf daselbst 10 1—13 37 (hier nicht bloss wieder mannigfache Sachordnung 10 2—31 11 23—26, sondern auch Aufnahme des apokalyptischen Stückes Cp 13), endlich den Ereignissen vom 14. bis 17. Nisan 14 1—16 8.

6. Die Spruchsammlung.

„Logia", „Spruchsammlung", „Redesammlung" nennt sich die schon seit 60 Jahren vielfach angenommene Quelle, welche den umfassenden Gehalt an Reden, durch welche die Seitenreferate den Mc überbieten, erklären soll. Folgendes ist der vorliegende Sachverhalt. Während Lc in der Hauptsache mit Mc Hand in Hand geht bis Mc 9 40 = Lc 9 50, bringt er in seinem 2. (mittleren) Haupttheil 9 51—18 14 ein Stück, welches sich formell als Reisebericht, geltend dem Durchzug Jesu durch Samarien (anstatt der durch Ausfall von Mc 6 45—8 26 getilgten Nordreise), materiell als eine Sammlung von Redestücken, Gleichnissen und Weissagungen darstellt, vor Allem aber als Einschaltung dadurch sich verräth, dass es den gemeinsamen Faden gerade dort unterbricht, wo die galiläische Wirksamkeit Jesu zu Ende erzählt ist und der Aufbruch nach Judäa bevorsteht. Bei Mt findet sich zwar ein sehr beträchtlicher Theil dieser Stoffe gleichfalls, aber in charakteristisch verschiedenem Mischungsverhältnisse. Abgesehen von wenigen, auch bei Mt selbständig vorkommenden Stücken, theils eschatologischen Reden, theils Parabeln, bei welchen dann aber zuweilen die doppelte Redaction Schwierigkeiten macht, z. B. Mt 22 1—14 = Lc 14 16—24, sind die nämlichen Redestücke, welche Lc isolirt aufnimmt und neben einander hinstellt, bei Mt so untergebracht, dass sie nicht mehr Perikopen für sich bilden, sondern in einen schon bestehenden Zusammenhang eintreten, welchen sie ausfüllen und erweitern, und zwar solches in

der Weise, dass die fremden Elemente sich in der Regel anfangs noch an einen bei Mc vorfindlichen Redestamm anschliessen, um bald selbständige Compositionen zu bilden. Dadurch aber wird man unausweichlich auf die Vermuthung geführt, Mt möchte es weniger darauf abgesehen haben, die Aussprüche mit Angabe ihrer besonderen Veranlassungen und in quellenmässiger Folge mitzutheilen, als vielmehr darauf, das Gleichartige und Verwandte zusammenzustellen. Und zwar hat sich weitaus der grösste Theil des Stoffes, um den es sich handelt, auf 5 bis 6 Punkten abgelagert. Wie bewusst Mt verfährt in der Hereinschiebung dieser Stücke, das zeigt er selbst durch den Schlussstrich, den er nach vollbrachter Arbeit macht mit der, nur 7 28 11 1 13 53 19 1 26 1 vorkommenden, Formel καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, worauf er mit irgend einer Wendung den gemeinschaftlichen Faden gerade da wieder aufnimmt, wo er ihn, um die betreffende Rede zu bilden, hatte fallen lassen. Jene Formel bildet somit den stehenden Uebergang von der mehr oder weniger selbständig componirenden Arbeit zu der einfach copirenden oder verkürzend referirenden Redaction. In Cp 5—7 gibt sich eine, auf Grund einer wirklichen Rede von fundamentaler Bedeutung sich erhebende, kunstreich gegliederte Mosaikarbeit, in Cp 10 eine durch möglichst viele, zu verschiedenen Zeiten an die Apostel gerichteten, Aussprüche sehr bereicherte Instructionsrede, in Cp 13 eine auf die Siebenzahl gebrachte Gleichnisssammlung, in Cp 18 eine Sammlung von Worten und Befehlen, welche das Verhalten innerhalb der Jüngergemeinde regeln, in der antipharisäischen Philippica Cp 23 eine Ausführung der kurzen Schlagworte, womit Jesus von seinen Feinden Abschied nimmt, gipfelnd in 7fachem Wehe und letztem Abschied von Jerusalem, in Cp 24 und 25 die Erweiterung einer kleinen Apokalypse durch das Material der eschatologischen Redestücke zu erkennen.

Viele dieser von Mt in seine grossen Compositionen aufgenommenen Redestücke kommen nun aber bei Lc abgerissen vor in einer Gestalt, welche eher dem noch ordnungslos umherliegenden Rohstoff, als einem, bereits wieder in Ruinen zerfallenen, ehemaligen Organismus zu vergleichen ist. Bei diesem Evglsten erscheinen die fraglichen Redetheile mehr in ihren elementaren Lagerungsverhältnissen; bei Mt treffen wir dieselben Steine, die Lc eben aus der Erde gebrochen hat, schon in einer architektonischen Gliederung an. Damit vereinbar ist die Thatsache, dass der Inhalt solcher gemeinsamen Redestücke bei Lc zuweilen noch mehr als bei Mt modificirt und späteren Verhältnissen angepasst erscheint; s. z. B. Lc 6 22 13 30. In nicht allzu häufigen Fällen dürften kurze orientirende Bemerkungen über Veranlassung und Zweck einzelner Redestücke (z. B. das Gemeinsame von Mt 11 2 3 und Lc 7 18 19 ὁ Ἰωάννης πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν) schon von der Quelle geboten gewesen sein, wie auch wir etwa in alten Liedersammlungen lesen: als er auf der Reise war, als er krank lag und dgl. Nach Analogie solcher Formeln bildete dann der 3. Evglst, seinem Vorsatz, mit Zusammenhang und Pragmatismus zu erzählen, getreu bleibend, die leicht als sein schriftstellerisches Eigenthum erkennbaren Einleitungen auch in zahlreichen Fällen, wo solche in der Quelle ganz mangelten.

Dass es Stücke in Lc gibt, die mit Mt parallel, dennoch aber nicht, wie man meinen könnte, direct aus Mt oder umgekehrt aus dem 3. in das 1. Evglm übergegangen, sondern aus einer gemeinsamen Quelle geflossen sind, erhellt z. B. aus Lc 12 13—31. Parallellos steht hier Lc 13—21 ein, in der Art der Spruchsammlung mit einer geschichtlich unanfechtbaren Einleitung (13 14) versehenes, Gleichniss; das unmittelbar anschliessende Stück 22—31 ist zwar Mt 6 25—33 in die Bergpredigt aufgenommen. Aber der richtige und ursprüngliche Zusammenhang erhellt daraus, dass Lc 22 (μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ τί φάγετε) und 25 (τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ προσθεῖναι πῆχυν) Auslegung und Anwendung von 19 (ἐρῶ τῇ ψυχῇ μου· ψυχή, ἔχεις πολλὰ ἀγαθὰ κείμενα εἰς ἔτη πολλά, ἀναπαύου, φάγε, πίε) und 24 (οἷς οὐκ ἔστιν ταμεῖον οὐδὲ ἀποθήκη) eine Rückbeziehung auf 18 (καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας καὶ μείζονας οἰκοδομήσω καὶ συνάξω ἐκεῖ) enthält. Dass aber auch Lc redigirt hat, ersieht man aus Mt 26 οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας, wo in der Parallele Lc 24 das auf 18 zurückweisende συνάγειν fehlt. Auf Assimilation weisen auch πλήν 31 und μετεωρίζεσθαι 29 statt μεριμνᾶν. Dagegen bemerkt man den ursprünglichen Charakter der Quelle z. B. noch 30 τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου,

was im NT nur hier, oft dagegen bei den Rabbinen steht. Auch die Raben 24 werden ursprünglicher sein als die Vögel im Allgemeinen Mt 26, weil sie es vor Allem sind, die man über den winterlichen Feldern nach Nahrung suchen sieht. Berücksichtigung des Mt lässt sich hier im ganzen Text des Lc nicht nachweisen, es sei denn das nur 28 stehende ὀλιγόπιστοι, welches uns nicht bloss Mt 30, sondern auch 8 26 14 31 16 8 begegnet. Selbst wenn Mt und Lc 2 verschiedene Redactionen der Spruchsammlung benutzt haben sollten, würde daher in unserem Falle die Quelle des Lc den Zusammenhang der beiden Stücke, deren eines Mt wegliess, schon geboten haben. Ganz der gleiche Fall hat statt Lc 11 1—13 = Mt 6 9—13 7 7—11, sofern Lc 5—8 bei Mt fehlt. Umgekehrt erscheint Lc gegenüber Mt lückenhaft in der Wiedergabe der gemeinsamen Quelle, wenn er von dem untheilbaren Ganzen Mt 21 28—32 nur das Fragment 31 32 = Lc 7 29 30 aufgenommen hat. Besonders lehrreich ist die Thatsache, dass vor der ἀγαλλίασις Ἰησοῦ Mt 11 25—27 der 1. Evglst die Stelle Lc 10 17—20, hinter jenem gemeinsamen Stück dagegen der 3. die Stelle Mt 11 28—30 auslässt. Und doch bietet die erste dieser Stellen den geschichtlichen und zum Verständnisse unentbehrlichen Anlass (Erfolg der Jüngermission), die zweite die directe Weiterführung zu Mt 11 25—27 = Lc 10 21 22 (Jesus kann nicht bloss, er will auch thatsächlich der Vermittler wahrer Gotteserkenntniss und dadurch dauernder Seelenruhe sein). Einen interessanten Beleg für die eigenthümliche Färbung und Erweiterung, welche der Stoff der Spruchsammlung bei beiden Evglsten findet, bietet die Stelle Mt 7 21—23 = Lc 13 26 27, sofern die nämliche Rede Jesu beim 1. Evglsten mit einer Wendung gegen den (paulinischen) Antinomismus (ἀνομία statt ἀδικία), beim 3. mit einer antijüd. Pointe versehen ist. Da aber die galiläischen Landsleute, welche sich darauf zu berufen gedenken, dass Jesus, der sie jetzt nicht mehr kennen will, doch einst mit ihnen gegessen und getrunken und auf ihren Gassen gelehrt hat, der Geschichte angehören, enthält die Stelle zugleich wieder einen Beweis dafür, dass Lc hier nicht von Mt, sondern von einer Quelle abhängig ist, deren Gehalt Mt in seine Bergpredigt aufgenommen hatte.

Schliesslich erhellt die innere Wahrscheinlichkeit der ganzen Hypothese von der Spruchsammlung aus der bedeutsamen und entscheidenden Rolle, welche in der ältesten Christenheit den λόγοι τοῦ κυρίου oder λόγια κυριακά zukam. Jenen Namen tragen die Worte Jesu im Unterschiede von den at. Gottessprüchen = λόγια noch bei Clem. Rom. 13 1 46 7, den andern führen sie, nachdem sie jenen Gottessprüchen als gleichwerthig zur Seite getreten waren, bei Papias, welcher in seinen 5 Büchern λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις (Euseb. KG III 39 1) Deutungen und Erklärungen solcher Herrnsprüche zusammenstellte, die er theils der Tradition, theils schriftlichen Quellen entnommen hatte. Unter den letzteren macht er (39 16) den Mt namhaft, charakterisirt ihn aber als eine hebräische (aramäische) Zusammenstellung der λόγια, d. h. auf eine Weise, welche zwar nach dem Kanon a parte potiori fit denominatio auch auf das 1. Evglm (darin kommen 1012 Zeilen auf Worte Jesu, 185 auf Worte Anderer, 712 auf Erzählungsstücke), genau aber nur auf die Spruchsammlung passt, an welche daher auch des Papias Gewährsmann, der Presbyter Johannes (39 14), gedacht haben wird.

Anderweitige Quellen mögen zwar dem Mt, mehr noch dem Lc zu Gebote gestanden haben. Es fehlt uns aber zu ihrer Ermittelung und Abgrenzung an den nöthigen Anhaltspunkten. Eine benannte und bis zu einem gewissen Grade erkennbare Grösse stellt nur das Hebräerevglm dar, falls dasselbe nämlich keine apokryphische Erweiterung der synopt. Stoffe (vgl. S. 21), sondern eine selbständige Redaction der judenchristl. Tradition dargestellt haben sollte.

7. Composition des Lucas.

Nach der nicht ganz einheitlichen Vorgeschichte (2 21—52 liegt eine andere Vorstellung zu Grunde als in dem durch den Gedanken 1 35 beherrschten Abschnitt 1 5—2 20) bringt ein 1. Theil die judäische Wirksamkeit Jesu 3 1—9 50, der Akoluthie nach meist nach Mc, nur dass 4 16—30 die Scene in Nazaret als Messiasprogramm verwendet und demgemäss an die Spitze gerückt, andererseits 5 1—11 die Berufung des Pt etwas weiter zurückgestellt erscheint. Zugleich sind beide Abschnitte bezeichnend für die Liebhaberei des Lc, einfachere Bilder der älteren Ueberlieferung durch reichere Nebenformen zu ersetzen, welche allegorisirende oder typologisirende Weiterführungen des Gedankens enthalten. Nachdem er den Faden des Mc unter stets nebenhergehender Berücksichtigung des Mt, dem er z. B. 4 1—13 die ausführliche Darstellung der Versuchungsgeschichte an Stelle des einfachen Bildes Mc 1 13 entnimmt, bis Mc

3 19 = Lc 6 19 weitergeführt hat, bringt die kleinere Einschaltung zuerst 6 20—49 ein kürzeres Seitenstück zu Mt 5 3—7 27, hierauf 7 11—17 36—8 3 mancherlei selbständige Stoffe, dazwischen aber auch Parallelen zu Mt 8 5—13 11 1—19, wie überhaupt hier Mt für die Anreihung maassgebend ist. Darüber geht beim Wiederanknüpfen des Mc-Fadens Mc 3 20—30 verloren und 3 31—35 folgt Lc 8 19—21 erst hinter Mc 4 1—25 = Lc 8 4—18. Das Weitere wird genau nach der Folge des Mc mit Seitenblicken auf die Darstellung des Mt erzählt, das Stück Mc 6 45—8 26 = Mt 15 22—16 12 aber zwischen Lc 9 17 und 18 ausgelassen. Als Ersatz für die so weggefallene Nordreise bringt Lc in seinem zweiten Theil (9 51—18 14), der grossen Einschaltung, eine Reise nach Süden, nämlich von Galiläa durch Samaria in der Richtung nach Jerusalem. Dies der wegen 9 51—56 10 30—37 17 11—19 sog. Samariterabschnitt, darin Lc vielerlei Material anhäuft, welches sich nur da zuweilen mit Mc berührt, wo auch die, in diesem Theil ausgiebig benutzte, Spruchsammlung Parallelen zu Mc bietet 10 25 11 16—28 38 17 1 2 = Mc 10 17 8 11 3 20—35 7 2 9 42. Um diesen Stoffen einen gemeinsamen Hintergrund zu bieten, wird von Zeit zu Zeit daran erinnert, dass man sich auf der oben angegebenen Reiseroute befindet 9 51 52 57 10 1 38 13 22 17 11. So erweitert Lc das Leben Jesu durch einen, in dem Einschnitt Mc 10 1 = Mt 19 1 angebrachten, „Reisebericht“, welcher zwar in zahlreichem Detail der geschichtlichen Wirklichkeit entspricht, als Ganzes betrachtet aber eigenen geschichtlichen Lebens entbehrt, sofern der ihn füllende Stoff theils vor, theils nach der hier erreichten Station des Lebens Jesu Parallelen und naturgemässe Unterkunft findet. Wie der 1. Theil die galiläische, der 2. die samaritanische, so schildert der 3. Theil die judäische Wirksamkeit. Auch hier bildet der gemeinsame synopt. Bericht die Grundlage des Ganzen, ist aber so sehr mit eigenthümlichen, vielfach mit dem 4. Evglm sich berührenden, Traditionen versetzt, dass man hier zumeist einer lucanischen Sonderquelle auf die Spur gekommen zu sein glaubte. Dieser 3. Theil setzt übrigens 18 15 mit Mc 10 13 (für 1—12 war Lc 16 18 eingetreten) ein und läuft von 24 10 (= Mc 16 8) an über Mc hinaus bis zum Schlusse (24 53) weiter. Was darin erzählt wird, umfasst in Wirklichkeit nicht viel mehr als den Zeitraum einer Woche. Aber das Missverhältniss zu der weit umfassenderen Umrahmung der beiden ersten Theile drängt sich nicht auf, weil Lc 19 47 48 20 1 21 37 38 die Tagezählung der Vorlage geflissentlich aufgehoben wird.

Resultat ist, dass die ganze Disposition des 3. Evglsten in 1. Linie auf die Unterschiede der Quellenbenutzung, in 2. auf den Wechsel des geographischen Schauplatzes zurückzuführen ist, welcher jenem Gegensatze correspondirt: Galiläa, Samaria, Judäa. Auf solche Weise beginnt die Thätigkeit Jesu zwar ebenfalls in dem entfernten Galiläa, tritt aber aus dieser, noch Mt 4 12—16 bevorzugten, Zurückgezogenheit immer entschiedener heraus, um zielbewusst auf den jerusalemischen Angriffspunkt gerichtet das ganze jüdische, vorübergehend sogar auch das halbheidnische Land zu umfassen, entsprechend dem Programm 23 5 διδάσκων καθ᾽ ὅλης τῆς Ἰουδαίας (d. i. bei Lc Palästina) καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ὧδε. Wie sehr der Evglst schon vor Beginn seiner Arbeit dieser Anlage sich bewusst und seines Stoffes in den einzelnen Theilen desselben Meister war, zeigen die mannigfachen Verbindungsfäden, mit welchen er spätere Theile auf frühere zurückbezieht, so 3 2 3 auf 1 80, ferner 11 1 auf 5 33, 22 3 28 40 auf 4 13, 23 49 auf 8 2 3, endlich 23 8 auf 9 9. Wiederholungen geht Lc grundsätzlich aus dem Wege, ohne sie darum, bei der Doppelheit seiner Quellen, ganz vermeiden zu können.

II.

Die Ueberlieferung vom Leben Jesu.

1. Mündliche Ueberlieferung.

Der theologische Kampf um Bedeutung und Werth der Evglien lässt sich auf einen kurzen Ausdruck bringen, wenn man sagt: auf der einen Seite wird vorausgesetzt, dass bei ihrer Abfassung lediglich der Beruf des Historikers maassgebend und wirksam war; auf der anderen wird anerkannt, dass noch ein

zweites Interesse — man nennt es mit gleichem Recht bald das religiöse, bald das dogmatische, bald wohl auch das ästhetische — von vornherein obgewaltet hat und mitbetheiligt war. Gewiss ist, dass das Räthsel der evang. Geschichte sich niemals vollständig löst, wo, um seine Geheimnisse aufzuschliessen, der an 2. Stelle erwähnte Schlüssel von vornherein verschmäht wird. Gleichwohl gehen diejenigen zu weit, welche desshalb der Ansicht sind, ein geschichtliches Interesse habe bei Abfassung unserer Evglien gar nicht oder kaum mehr mitgewirkt. Vielmehr ist mindestens von den synopt. Evglien mit Bestimmtheit zu behaupten, dass sie in ihrem Kerne nichts anderes enthalten, als das echte und in seinen Hauptzügen deutlich erkennbare Bild Jesu von Nazaret. Nun setzt sich aber dieses Bild, wie es im Spiegel der synopt. Evglienüberlieferung erscheint, zusammen aus über hundert kleinen Bildchen. Diese Ueberlieferung stellt nämlich weniger den fortlaufenden Faden eines geschichtlichen Verlaufes dar, als vielmehr eine Ansammlung von Einzelerinnerungen, von oft wiederholten Reden Jesu und charakteristischen Zügen aus seinem Leben. Daher das Anekdotenhafte, Abgerissene und Bruchstückartige in unseren 3 Werken; daher aber auch das Schwankende und Unsichere sowohl in der Umrissenheit und Verknüpfung mancher Erzählungen, als zumal in der Anreihung und Umrahmung so vieler Worte Jesu. Dieser jedem aufmerksamen Bibelleser auf den ersten Blick sich aufdrängende Charakter der synopt. Ueberlieferung hängt zweifellos damit zusammen, dass dieselbe lange Zeit bloss mündlich fortgepflanzt, dass sie zunächst unmittelbares Product der Erinnerung der Gemeinde war; nämlich in erster Linie der Gemeinde von Jerusalem, wo die Hauptzeugen des Lebens Jesu sich zusammenfanden und ihre Gedanken austauschten; dann aber auch der Christenheit in und ausserhalb Palästinas, wohin die Aussprüche und Thaten Jesu in der skizzenhaften Umrahmung, die sie gefunden hatten, getragen und wo sie sorgsam gepflegt wurden. Daher in alten wie in jungen Schriften des NT (vgl. I Kor $11_{2\ 23}$ $15_{1\ 3}$, Joh 14_{26}) alles geistige Schaffen und Bilden, welches innerhalb der Gemeinden statt hatte, auf ein stetiges Erinnern, auf ein bewusstes Festhalten des Eindruckes, auf ein ununterbrochenes Auffrischen des Andenkens an Jesus, auf ein Weitergeben des Empfangenen zurückgeführt ist. Die Ueberlieferung wurde zuerst ein unerlässliches Fortpflanzungsmittel für den religiösen Glauben, eben darum bald auch ein sorgfältig von ihm gewahrtes Heiligthum. War sie aber einmal solcher Gestalt zur ersten Lebensbedingung der Gemeinde geworden, so wird es ihr auch nicht an bestimmten Stellen berufsmässiger Pflege gefehlt haben. Darum glaubte man, aus Act 21_{8}, Eph 4_{11}, II Tim 4_{5}, wo „Evangelisten“ erwähnt werden, auf ein besonderes Amt schliessen zu dürfen, welchem die Mittheilung der Geschichte und der Worte Jesu obgelegen hätte. Ein solches ist jedoch nicht nachzuweisen, und jene Evglsten sind einfach christl. Sendboten und Wanderprediger. Unter allen Umständen aber spielt die Ueberlieferung gleich von vornherein in jeder Versammlung der Christengemeinde eine bedeutsame Rolle, und ihre eigentliche Stätte wird sie wohl in jener διδασκαλία gefunden haben, deren Pls neben Weissagung und Offenbarung, Zungenrede und Auslegung als eines eigenthümlichen Elementes, einer der regelmässigen Formen der gemeinsamen Erbauung, Erwähnung thut I Kor $14_{6\ 26}$, Rm 12_{7}. Wie überall, so bestätigt sich demnach auch in unserem Falle die Reihenfolge: erst mündliche, dann schriftliche Ueberlieferung.

2. Die Herrnsprüche.

Die Hauptfrage dreht sich um den Uebergang der mündlichen Ueberlieferung in die schriftlich fixirte Form. Hier aber sind unsere, von der Gegenwart und ihren Verhältnissen abgeleiteten, Vorstellungen ganz geeignet, auf eine falsche Bahn zu leiten. In unseren Tagen ist gewissermaassen das Schreiben das Erste. Wer etwas Neues in das allgemeine Bewusstsein einführen will, der greift zur Feder. Bezeichnend ist daher auch die mancherorts aufgeworfene Frage, wesshalb Christus nicht selbst geschrieben habe, wie so viele andere Religionsstifter. Während er für Bestand der at. Schrift eifert, ist er sorglos um das Geschick seiner eigenen Reichspredigt. Das Wort sollte alles thun, als ein Wort, das nach einem treffenden Ausdruck des 4. Evglms geredet war „in die Welt" Joh 8 26. Die Fortpflanzung des ursprünglichen Eindrucks hing somit ganz an der, über das gemein und herkömmlich Menschliche hinausliegenden, Einzigkeit, welche dem gesprochenen Wort so gut zukam, wie dem Sprecher selbst; sie hing an der ewigen Jugend dieses Wortes, wie es, eigenthümlichste Originalität selbst bei nur mündlicher Ueberlieferung bewahrend, über ein Jahrhundert lang durch die menschliche Gedankenwelt hinlief.

In Wirklichkeit bestand nun aber dieser einheitliche λόγος in einer Reihe von λόγοι, welche den eigentlichen Schatz der ersten Gemeinde, den tiefliegendsten Grund ihres religiösen Bewusstseins bildeten. Daher in den Plsbriefen I Th 4 15, I Kor 7 10 (vgl. 12 25) 9 14 11 23—25 die bedeutsame und feierliche Mahnung: „das sage ich euch als ein Wort des Herrn" d. h. im Anschlusse an einen überlieferten Ausspruch Jesu, nicht als meine eigene individuelle Meinung. Wir sehen auf diesem Punkte deutlich in die sich bildende Ueberlieferung hinein. Die Gemeinde hatte an den sorgfältig behüteten „Aussprüchen des Herrn" geradezu eine Art von Grundgesetz, eine höchste Autorität und letzte Instanz. Darum sind es zunächst denkwürdige Reden Jesu, die sich fortpflanzten, Aussprüche von so sentenziöser Kürze, von so schlagendem Ausdruck, von so populärer Klarheit, wie die Bergpredigt sie perlenartig an einander gereiht hat. „Selig sind die reines Herzens sind — Ihr seid das Salz der Welt — Eure Rede sei ja, ja": wer das einmal gehört hat, der behält es für immer. Es gehören ferner hierher jene durchsichtigen, krystallhellen Gleichnisse, wie unsere Evglien sie in reichster Auswahl bieten — unerschöpfliche Fundgruben des reinsten Gottes- und Weltbewusstseins, von einer unnachahmlichen Einfachheit und kunstlosen Hoheit der Auffassung, von einer Inspiration des Colorits, die ihnen für alle Ewigkeit ihre Stellung an der Spitze aller Denkschriften sichert, welche den Weg der suchenden Menschheit zu ihrem göttlichen Ziele bezeichnen. Endlich sind auch nicht zu übersehen, trotzdem dass schon hier die Ueberlieferung viel unsicherer zu werden beginnt, jene grossartigen, die Phantasie der ersten Gemeinde beflügelnden und die Ahnung aller Zeiten beschäftigenden, Weissagungen, jene aus dem Vorgefühle hereinbrechender Weltkatastrophen und eigenen, Tod und Grab überdauernden, Einwirkens auf sie hervorgegangenen Reden von den Zeichen der Zeit, wie sie in Jesu Abschiedsworten an seine Gemeinde zusammengefasst wurden. In der Art, wie viele dieser Herrenworte sich erhalten haben, lässt sich die Methode der mündlichen Ueberlieferung noch mit Händen greifen. Manchmal ist es die Gleichartigkeit des Inhaltes, was die Verbindung bedingt, z. B. bei den beiden Sabbatsprüchen Mc 2 23—3 6 = Mt 12 1—14 = Lc 6 1—11. Oft aber auch verknüpft nur der Gleichklang der Wörter oder eine ungefähre Verwandtschaft der Vorstellung im Gedächtniss den einen Spruch mit dem anderen und bestimmt so die Aufeinanderfolge der Elemente. Nur durch das Bild vom leuchtenden Lichte hängt Lc 11 33 die Mahnung, von der eigenen Begabung den richtigen Gebrauch für Andere zu machen, zusammen mit Lc 11 34—36 dem Hinweise, wie viel für das ganze Leben des Menschen davon abhängt, dass er in seinem, die Lebensführung beherrschenden, Mittelpunkte licht geworden ist. Ebenso ist es nur die Vorstellung vom Beleuchten und Beleuchtetwerden, was den Spruch 8 16, dass das Licht im Raume zu allgemeiner Nutzbarkeit aufgestellt werden soll, mit 8 17 dem Satze verbindet, dass Alles, was verborgen war, ans Licht kommen muss. Nach solchen Gesichtspunkten und äusserlichen Motiven pflegt die mündliche Ueberlieferung zu gruppiren, und die gleiche Methode scheint auch bei der ursprünglichen Aufzeichnung befolgt worden zu sein.

3. Aeltestes Messiasbild.

Es dauerte nicht lange, so trat diesem Interesse am Wort immer entschiedener auch ein Interesse an Thatsachen und Ereignissen zur Seite. Dies führt auf die andere Hauptmasse der ursprünglichen Ueberlieferung. Alle jene Worte, welche von Jesus überliefert wurden, gruppirten sich im Gedankenkreise der ersten Gemeinde um Ein Hauptwort, welches bei Weitem das wichtigste war und den Anstoss zu aller weiteren Entwickelung bildete. Das Wort lautete ἐγώ εἰμι Mc 14 62. Jesus ist der Verheissene und Erwartete, der Christus — das war das übliche Bekenntniss, das ausschliessliche Dogma der ersten Christenheit, das sich aber mit innerer Nothwendigkeit zu einem reicheren Ausdruck entfaltete, indem sich daraus unter den beherrschenden Einflüssen weiterer Erfahrungen, namentlich im Gegensatz zu dem „Aergerniss", welches die Welt an dem Kreuze nahm (I Kor 1 23, Gal 5 11), die Sätze entwickelten: gestorben für uns, auferweckt durch den Vater, wiederkommend in Herrlichkeit.

Diese Urtheile sind zwar bei aller Beeinflussung durch nachgehende Erfahrungen wesentlich auch dogmatisch bedingt. Gekleidet aber sind sie in die Form historischer Aussagen und Erinnerungen; insofern war in und mit ihnen eine nähere Berührung hergestellt zwischen Wort und Geschichte Jesu. Und zwar gehörten 2 der aufgezählten Punkte der Vergangenheit, einer der Zukunft an: Tod und Auferstehung bildeten die Erinnerung, die Wiederkunft und Reichserrichtung die Hoffnung der ersten Gemeinde. In sprechender Weise spiegelt sich dieses Verhältniss ab in dem ältesten Bilde, welches die paul. Christenheit von dem Geschichtlichen an der Person Jesu überliefert erhielt. Dieses Bild ist das denkbar einfachste: es hat eine Nachtseite, das Dunkel des Todes, und eine entsprechende Lichtseite, den Ostermorgen. Man kann die Briefe des Pls von Anfang zu Ende durchlesen, ohne viel Anderes aus der Lebensgeschichte Jesu erwähnt zu finden, als eben immer wieder diese beiden Pole, darin sich ihm die ganze Bedeutung des Messiaslebens zusammenfasst: auf der einen Seite ragt das Kreuz als erhabenes Sinnbild einer grossen göttlichen Versöhnungsthat aus dem, über die Niederungen sich ausbreitenden, Dämmer der Vergangenheit hervor, auf der anderen ergiesst die Auferstehung ihr verklärendes Licht darüber. Vergeblich aber wird man noch eine Antwort suchen auf Fragen, als da sind: wann, wo, wie, von wem ist er geboren, wie lange hat er gelebt, wo hat er gepredigt u. dergl. Einzelne Ereignisse waren dem Apostel, wie auch seiner Gemeinde ohne Zweifel in Menge bekannt; aber mit Ausnahme des gelegentlich I Kor 11 23—25 hervorgehobenen Abendmahlberichts, wobei es ihm überdies in erster Linie wieder auf die Worte Jesu ankam, ist keines so sehr in den Vordergrund seines Bewusstseins getreten, dass es neben jenen grossen Wendepunkten, auf die sich der Glaube gewiesen sah, von seinen, in den Briefen niedergelegten, Ideengängen auch nur gestreift würde. „Haben wir Christus auch nach dem Fleische gekannt, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr so" II Kor 5 16.

4. Bildung eines geschichtlichen Zusammenhanges.

Der Uebergang der dogmatischen Auffassung zur geschichtlichen bereitete sich also in der Weise vor, dass zunächst zwei, einander entsprechende und auf Einer Linie geschichtlicher Fortbewegung liegende, Punkte, welche für die Messianität Jesu von entscheidender Bedeutung waren, festgestellt wurden. Das Glaubensinteresse war dabei jedenfalls das maassgebende, aber in diesem war von Anfang an ein geschichtliches Interesse beschlossen und wuchs ihm bald nach, freilich ohne es je zu überholen. Demgemäss war auch das dogmatische Element in der apost. Predigt weitaus das überwiegende, aber es führte von selbst auf gewisse geschichtliche Betrachtungen zurück, die sich vor Allem um das Factum der Katastrophe Jesu, d. h. um Tod und Auferstehung, bewegten. Ein Bericht darüber macht nach I Kor 15 1—11 sowohl den ältesten Ueberlieferungsbestand, als auch die Grundlage aller urchristl. Verkündigung aus. Es war daher zunächst die Leidensgeschichte, von welcher jenes allmählich

erwachende, aber immer im Dienste der Andacht und der Lehre verharrende, geschichtliche Interesse seinen Ausgangspunkt nahm. Kein Theil des Lebens Jesu ist verhältnissmässig so ausführlich berichtet wie die Leidensgeschichte. Während es auf allen anderen Stationen dieser Lebensbahn noch chaotisch fluthet und die einzelnen Auftritte, die man sich zu erzählen weiss, nur in einem durchaus losen Verhältnisse zu einander stehen, können wir hier schon fast Tag auf Tag verfolgen, sehen wir deutlich die todbringende Welle sich bilden, heranwälzen und überschlagen. Der Abschnitt Mc 11 1—12 44 stellt ein zusammenhängendes Ganze dar, darin ein Trieb zur Sagenbildung oder zu tendenziöser Darstellung nur in dem Einen Fall des verdorrten Feigenbaumes nachgewiesen werden kann. Anderen Theils zeigt gerade dieser Fall mit seiner Unterscheidung der Tage 11 12—14 20 21 und nicht minder auch die Rückbeziehung der Frage 11 28 auf das Ereigniss des Vortags 11 15—18, wie deutlich die Erinnerung hier noch abzugrenzen versteht. Eine fortlaufende Erzählung von dieser letzten Zeit setzt auch Pls voraus, wenn er seinen Bericht über die Abendmahlsstiftung einleitet mit den Worten: „Unser Herr Jesus in der Nacht, da er verrathen ward" (I Kor 11 23). Im Zusammenhang seiner den Korinthern gegebenen Belehrungen führte nichts auf diese Bemerkung, wohl aber ersehen wir auch noch aus unseren Evglien, dass die Erzählung von der Bezeichnung des Verräthers dem Bericht vom Abendmahl entweder unmittelbar vorausging (Mc 14 18—21 = Mt 26 21—25) oder nachfolgte (Lc 22 21—23). Man darf sich übrigens nur der zahlreichen Hinweise auf die Erfüllung der Weissagungen erinnern, welche die Leidensgeschichte durchziehen, um auch auf diesem geschichtlichsten Punkte das Walten des Lehrzwecks wahrzunehmen. Allenthalben hatte schon die älteste Berichterstattung es darauf abgesehen, die Identität des erschienenen mit dem geweissagten Messias hervorzuheben. War in diesem Interesse aber einmal der anfechtbarste Punkt, das Ende der Lebensbahn Jesu, mit deutlichen und stereotypen Strichen gezeichnet, so war auch der Ansatz und Anfang gemacht zu einer Rückführung derselben Linie bis zu ihrem ersten Ausgangspunkte. Es konnte nicht ausbleiben, dass die grosse Menge von circulirenden Erinnerungen, Ueberlieferungen und Einzelbildern sich gruppenweise sammelte und ihre ursprüngliche Beweglichkeit im Rahmen einer fortschreitenden Darstellung verlor, deren allgemeinste Stationen durch individuelle Erinnerung (s. Einl. I 5) erhalten geblieben waren. Auch bezüglich der Zeitstellung der wichtigsten Reden musste man wenigstens im Allgemeinen orientirt sein, so dass man Bergpredigt, Parabeln, Aussendungsrede der früheren, eingehende Jüngerbelehrungen und schärfere Streitreden, Weissagungen des Untergangs und des Triumphes der späteren Zeit von Jesu Wirksamkeit zuwies.

Auf dem angezeigten Wege bildete sich allmählich ein geschlossener, in der Hauptsache auch wohl abgerundeter, Zusammenhang von Lebens- und Sterbensgeschichten Jesu; es bildete sich eine evang. Geschichte, ruhend auf einer bestimmten Anschauung sowohl von der charakteristischen Erscheinung überhaupt, als auch insbesondere von dem Auftreten des Täufers, dem daran sich schliessenden galiläischen Aufenthalte Jesu, seinen Predigten, Heilungen, Conflicten und dem schliesslichen Zuge nach Jerusalem. Dass sich die Einzelheiten aber zu einem Ganzen zusammenfügten, ist nur zu begreifen, wenn man den mittlerweile eintretenden Uebergang der mündlichen Ueberlieferung in die schriftliche mit in Betracht zieht. Dies hing damit zusammen, dass die Verkündigung von Jesus, welche zuerst Sache der Urapostel und ihrer Schule gewesen war, mit der Zeit in die Hände neuer Männer, zunächst des Pls und seines Anhanges, fiel, welche nicht mehr aus eigener Erinnerung oder wenigstens aus erster Hand Mittheilungen machen konnten. Dazu kam überhaupt der Uebergang des Christenthums vom jüdischen auf heidnischen Boden in räumlicher und aus einer 1. in die 2. und 3. Generation in

zeitlicher Beziehung. Es genügte hier nicht mehr, daran zu erinnern, dass Gott den Herrn gesalbt habe mit heiligem Geist und mit Kraft, und dass er umhergezogen sei, wohlthuend und heilend die vom Teufel Bewältigten, weil Gott mit ihm war Act 10 38. Je weniger die Zuhörer von sich selbst aus noch in der Lage waren, einen solchen allgemeinen Rahmen mit lebendigem Inhalte auszufüllen, desto nöthiger fielen jetzt beweisende Beispiele, concrete Veranschaulichung, detaillirte Erzählung. Dem immer dringlicher werdenden Bedürfnisse nach schriftlicher Feststellung einer brauchbaren Lehrtradition wurde bald genug in mannigfacher Weise entsprochen, so dass eine mehr oder weniger bedeutende Quellenliteratur schon vor unseren erhaltenen Evglien existirt haben muss, Lc 1 1—4.

5. Idealisirende Motive.

Was solcher Gestalt mit der Zeit zur schriftlichen Fixirung gelangte, das umfasste keineswegs bloss die geschichtliche Erinnerung an Jesus von Nazaret, sondern zugleich auch den gesammten Ertrag des fortgesetzten, von religiösen Interessen bedingten, Nachdenkens der Gemeinde über das, was Jesus als Christus sein musste, was der Glaube an ihm hatte. Ueberlieferungen, welche eine Persönlichkeit feiern, bestimmen sich unvermeidlich immer nach dem Werthe, welchen die betreffende Persönlichkeit für die praktischen Interessen derjenigen Kreise besitzt, in deren Mitte jene Ueberlieferungen bestehen. Demnach sind unsere Evglien nicht bloss Urkunden für das, was Jesus an sich war, sondern auch für das, was er als Christus für die Gemeinde war und wurde. Ihr Inhalt bildete ebenso sehr die Rechtsquelle wie die Dogmatik der ältesten Christenheit. Die durch solche dogmatische Gesichtspunkte bedingte Umgestaltung der Stoffe ging naturgemäss am leichtesten von statten und wirkte am tiefgreifendsten, so lange die Ueberlieferung eine bloss mündliche war und ausschliesslich im Dienste der „Lehre“ gehandhabt wurde. Aber noch im Stadium ihrer schriftlichen Feststellung selbst erfuhr die Tradition eine, in der schon angebahnten Richtung weiter laufende, folgerichtig fortgesetzte Hebung, Steigerung und Verklärung ihrer einzelnen Elemente, so dass von dem, was nunmehr den Inhalt dieser Evglien bildet, keineswegs Alles mit Einem grossen Zuge als geschichtlicher Fang ans Land gezogen werden kann. Bereits oben ist auf das, von Anfang bestehende, dogmatische Interesse am Messiasbild hingewiesen und gezeigt worden, wie es lange vor dem historischen in Wirksamkeit getreten ist, und zwar zunächst concentrirt auf den Tod Jesu. Lebensfrage für das Christenthum war es, nachzuweisen, dass dieser Tod am Kreuze nicht, wie die Juden behaupteten, das gottverlassene Sterben eines, von der Obrigkeit zum Verbrecher gestempelten, falschen Messias, sondern im Gegentheil der von Gott selbst vorhergesehene, ja angeordnete Opfertod des wahren und in keiner anderen Gestalt auch schon im AT voraussignalisirten Gottessohnes sei. Zu diesem Behufe trug man die Züge des leidenden Gerechten in den Ps (s. zu Mt 27 34 35 39 43 46), des büssenden Knechtes Gottes bei Jes (s. zu Mt 8 17, Lc 22 37) in das Bild des Königs-Messias ein; man erweiterte das Messiasbild zum Bilde des idealen Frommen, dessen Leben die vollkommene Verwirklichung der Religion in einer sündhaften Welt darstellte. So erst deckte es sich mit dem Leben, aber auch mit dem Sterben Jesu. Die apost. Schriften mit ihren häufigen Citaten und Belegen aus dem AT legen sämmtlich Zeugniss dafür ab, wie in diesem Sinne und in dieser Richtung das AT nunmehr mit neuen Augen gelesen, wie ein Schlüssel zu seinem christl. Verständnisse ganz neu gefertigt und wie an der Vervollkommnung dieses Instrumentes unermüdlich gearbeitet wurde, bis das „Aergerniss des Kreuzes“ überwunden war. Was bisher zufälliges Erlebniss,

menschliche Erfahrung schien, das war jetzt als göttliche Nothwendigkeit erkannt. Es konnte nicht ausbleiben, dass die Wirkungen dieser neuen Beleuchtung, unter welcher zunächst nur das Kreuz erschien, allmählich sich über das ganze öffentliche Leben des Messias erstreckten. War einmal der Tod Jesu als Opfertod begriffen und „nach der Schrift“ zurechtgelegt (I Kor 15 3), so war damit der Ansatz dazu gegeben, auch das ganze vorangegangene Leben Jesu nach Anleitung des AT unter ähnliche ideale Gesichtspunkte zu bringen und behufs der „Lehre“ zum Gegenstand dogmatisch-religiöser Reflexion zu machen, bis die Reihe schliesslich selbst an seine Geburt und Erzeugung kam.

Unsere synopt. Evglien sind somit Niederschlag nicht bloss der ältesten historischen Erinnerung, sondern ebenso sehr auch der ältesten dogmatischen Arbeit an der Ausgestaltung des Christusbildes. Das Problem der geschichtlichen Forschung liegt ganz in diesem Ineinander von überlieferungsmässiger Treue und religiös reflectirender Gedankenarbeit. Schon als die gemeinsame Grundlage entstand, war zu dem unwillkürlich sich geltend machenden Einflusse des at. Messiasideals, insonderheit solcher Stellen, welche schon im Munde Jesu selbst eine bedeutsame Rolle gespielt hatten und nun auf die Berichte von Jesu Wunderthätigkeit mehr oder weniger einwirkten, d. h. Jes 29 18 19 35 5 6 42 7 61 1, directe Nachahmung der at. Geschichtsbücher getreten, welche dann auch den Verfassern unserer Evglien in gleicher Weise als Muster und Vorbild ihrer Schriftstellerei vorschweben. Diese Evglien bewegen sich in den Formen der griech. Bibel, ähnlich wie mittelalterliche Geschichtsquellen sich in den Formen lat. Schriftsteller, des Sallust, Sueton, Justin u. A. bewegen. So lebten und webten überhaupt die Juden jener Spätlingszeit ganz in den Geschichten und Bildern einer gewaltigen Vergangenheit. Alles, was sie sich vorstellten, malten sie mit den aus den heiligen Büchern bekannten Farben aus. Es darf hier geradezu von einer Art von psychologischer Nöthigung geredet werden, die sich unwiderstehlich geltend machte, zumal seitdem das Hemmniss der allernächsten und unmittelbarsten Erinnerung durch das allmähliche Hinsterben der Zwölfapostel beseitigt zu werden anfing; aber auch ohne Zweifel schon vielfach vorher. Ueberwältigend für Darstellungen, die nicht auf den Weltverstand berechnet, sondern das religiöse Gemüth zu befriedigen bestimmt waren, machte sich das Postulat geltend, dass im Messias erfüllt, ja überboten sein müsse, was das AT von seinen ersten Gottesmännern, vorab von Moses und Elias, zu erzählen weiss. Denn als Gesetz aller jüd. und christl. Weltanschauung stand von vornherein fest, dass die Anfangszeit des Heils der gottgeordnete Typus für die Endzeit sei, I Kor 10 11, Rm 15 4. Daher schon die Wiederholungen aus der Jugendgeschichte des Moses in der Jugendgeschichte Jesu (s. zu Mt 2 12). Bei dieser, dem Interesse an der Weissagung entstammten, Bereicherung des Lebens Jesu mit neuen Thatsachen darf man übrigens nicht etwa an irgend welche Geschichtsmacherei denken. Prophetische und inspirirte Persönlichkeiten, an welchen es in den urchristl. Gemeinden nirgends fehlte, schauen nicht bloss in die Zukunft, sondern beleben und bereichern auch die Vergangenheit mit neuen, die Verheissungen alter Propheten mit Erfüllung krönenden Bildern. In dieser enthusiastischen Verkleidung bemächtigte sich das dogmatisch-religiöse Interesse der überlieferten Stoffe. Wahlverwandte und entsprechende Stücke der at. Geschichte wurden so im höheren Stil der christl. Erfüllung erneuert und Reden und Wirken Jesu in den Anschauungsformen des AT ausgemünzt. Es wiederholten sich nicht bloss des Moses wunderbare Errettung als Kind, sondern auch sein Mannazeichen; es wiederholten sich die Todtenerweckungen des Elias und Elisa. Im Einzelnen sind diese Uebergänge von geschichtlicher Erinnerung und at. Sagenform oft kaum mehr mit Sicherheit zu verfolgen; nur Anfangs- und Zielpunkte der ganzen Bewegung lassen sich noch feststellen, d. h. der Anhalt, welchen eine sagenhafte Darstellung in den Vorkommnissen des wirklichen Lebens Jesu hat, und die bestimmte Richtung, in welcher in Folge at. Anleitung die Ausmalung und Steigerung ins Wunderhafte vor sich gehen musste. Beide Elemente sind immer vorhanden; aber das Mischungsverhältniss ist ein verschiedenes. Während z. B. in der Berufungsgeschichte der beiden ersten Jüngerpaare nur in der Form der Erzählung eine leichte Anlehnung oder wohl unbewusste Erinnerung an die Berufung des Elisa durch Elias (I Reg 19 19—21) stattfindet und höchstens von einem leise beginnenden Einfluss der at. Norm gesprochen werden kann, erreicht derselbe in anderen Fällen den Maximalgrad und bestimmt geradezu den Kern der Geschichte selbst. Um hier von den schon erwähnten Speisungen und Todtenerweckungen abzusehen, sei nur erinnert an die beiden Seewunder, die theils in den Erzählungen von Moses (Ex 14 16 21) und Elias (II Reg 2 8 14), theils in der Bildersprache der Psalmen (77 20 104 7 106 9 107 25 28—30, Job 9 8) und Propheten (Jes 43 16, Nah 1 4, Hab 3 8, Jon 1 3—16) wurzeln. Darstellungen von der letzteren Art gehören offenbar schon einer späteren, bewusst allegorisirenden Schicht an, während eine frühere Ablagerung den Heiland mehr in seiner persönlichen Thätigkeit zur Darstellung bringt.

Auf diese Weise fanden besonders in den grossen Naturwundern die bisher nur sagenhaft angehauchten Erinnerungen nunmehr ihre poetische Vollendung. Drei wirksame Motive lassen sich dabei unterscheiden. Zunächst ist es der richtige Kern der sog. Mythentheorie, dass bei der endgültigen Feststellung theils die Erzählung des Lebens Jesu eine durchaus messianische Färbung, theils aber auch das at. Messiasideal selbst eine neue Haltung gewinnen, also Beide sich näher gebracht werden mussten. Einerseits war durch das jüd. Messiasideal die allgemeine Form gegeben, nach welcher das Bild Jesu als des Bringers des Heils zu gestalten war und die Farben, womit es ausgemalt war, gesteigert werden konnten. Andererseits erfuhr jenes Messiasideal durch die oben motivirte Aufnahme des ihm von Haus aus fremden Leidenszuges grosse Veränderungen, welche unvermeidlich geworden waren, wenn es sich mit den Umrissen des wirklichen Lebens Jesu decken oder dieselben wenigstens in sich aufnehmen sollte. Waren nun aber schon die at. Sagen, Sprüche und Lieder, auf die man zurückgriff, zum guten Theil Producte des poetisch thätigen Volksgemüthes, so machten sich bei ihrer nt. Reproduction und Erneuerung immer wirkungsvoller geradezu auch ästhetisch zu begreifende Motive geltend, vermöge welcher das allmählich verblassende Bild der älteren Ueberlieferung aufgefrischt und durch jenen wundervollen Zauber der Poesie verklärt wurde, der die evang. Erzählung auf einzelnen Höhepunkten auszeichnet. Auf dieses ästhetische Moment, welches dieselbe neben dem dogmatischen erkennen lässt, hat die neuere Religionsphilosophie mit Recht aufmerksam gemacht. Der religiöse Geist, der die eigentlichen Gegenstände seiner Anschauung im Uebersinnlichen hat, kann nun einmal gar nicht anders thätig sein, arbeiten und sich Ausdruck verschaffen, ausser mit Mitteln der Phantasie; eine poesielose Religion wäre eine lebensunfähige Missgeburt. Wer diesen Factor nicht zu würdigen versteht, der müht sich vergeblich ab schon an der Erklärung der evang. Geburtsgeschichte, nicht minder aber auch an den soeben charakterisirten Naturwundern. Diese letzteren kommen aber keineswegs allein in Betracht. Um einen deutlich erkennbaren, historisch festzustellenden Stamm von echten Worten und wirklichen Geschicken Jesu rankt sich überall die messianische Sage, Wahrheit und Dichtung, Vergangenheit und Zukunft, Erde und Himmel sinnreich in einander verwebend. Daher die oben angedeuteten evang. Berichte mit derselben Nothwendigkeit ihre Maler finden mussten, wie ein echt lyrischer Text seine Componisten findet. Aber nicht einem, wenn auch noch so treuen, Referat über Thatsächliches widerfährt solche ästhetische Verklärung, sondern instinctiv findet der künstlerische Geist heraus, was ihm von Haus aus verwandt ist. Dagegen gehört viel abendländische Schwerhörigkeit und moderne Reflexionssucht dazu, um derartigen poetischen Gebilden fortwährend mit der quälenden Frage nach ihrer prosaischen Wirklichkeit zuzusetzen. Glücklicher Weise tritt zu den beiden besprochenen noch ein drittes Motiv, zu verdanken der grösseren Vertrautheit unserer Zeit mit dem, die ganze Bibel durchwehenden, Geist des Morgenlandes. Demselben entspricht nichts so sehr als jener überall bemerkbare und oft in entscheidender Weise durchschlagende Trieb unserer Evglsten, die Geschichte zum Typus zu machen, die Erzählung zum Sinnbild und Träger höherer religiöser und sittlicher Wahrheit umzugestalten, die irdische Wirklichkeit als durchsichtiges Transparent einer himmlischen Welt zu behandeln und auf diesem Wege auf die Stufe idealer Wahrheit und poetischer Schönheit zu erheben. In diesem Sinne werden nicht selten wirkliche Erinnerungen zu idealen Typen und Bildern dessen erhoben, was in irgend einem Sinne überall da, wo in Jesu Nachfolge geglaubt und gehofft, gehandelt und gelitten wird, sich wiederholen muss. Zumal die Strahlen des glanzumflossenen Herrlichkeitsbildes, wie die paul. (vgl. II Kor 3 17—4 6) und die apokalyptische Theologie (vgl. Apk 1 13—17) es gezeichnet hat, werfen jetzt schon ihren Widerschein vorwärts in die Erdentage des Propheten und Messias von Nazaret hinein, wo die synopt. Verklärungsscene ihr bezeichnendstes und vollendetstes Product darstellt. In andächtiger Verehrung des paul.-johann. Christusbildes begegneten sich aber alle diejenigen Mächte, welche das nachapost. Zeitalter zur gemeinschaftlichen Arbeit an der Kirchenbildung berief.

III.

Entstehung der 3 ersten Evangelien.

1. Apokryphische und kanonische Werke.

Während von der Durchschnittshöhe, wie unsere Snptker sie einnehmen, ein Weg aufwärts nach der ganz überwiegend idealen Darstellung weist, welche die evang. Stoffe im 4. Evglm finden sollten, hat sich der Niederschlag populärer, je länger desto roher werdender, zuletzt gänzlich entartender Legenden in den

sog. apokryphischen Evglien gesammelt, welche sich besonders in Ausschmückung der Kindheitssage gefallen.

Aber nicht bloss fromme Neugier und spielende Phantasie waren bei Entstehung apokryphischer Evglien betheiligt. Die früheren und frühesten dieser Werke sind vielmehr in erkennbarer Weise Producte des dogmatischen Nachdenkens und Dichtens. So schnitten sich zunächst die Judenchristen ihr sog. Hebräerevglm als Seitenstück zu Mt zurecht, d. h. zu demjenigen Evglm, welches nach Anlage und Inhalt am meisten at. gefärbt ist, als Gegengewicht aber eine Reihe von universalistischen Zügen bietet. Diese letzteren schied nun das Hebräerevglm aus, indem es andererseits den jüd. Anhauch des Mt verstärkte und steigerte. Wurde so von dieser Richtung unser kanonischer Mt vereinseitigt, so verfuhr in direct entgegengesetzter Weise der paul. Gnostiker Marcion mit unserem kanonischen Lc, in welchem ebenso die paul. Anklänge überwiegen, wie im Mt die judenchristl. Während aber gleich diesem auch Lc eine Vereinigung entgegengesetzter Elemente darstellt, so dass man darin ein unvermitteltes Nebeneinander ebjonitischer und paul. Stücke wahrnehmen wollte, wusste Marcion den 3. Evglsten seinen eigenen Grundsätzen zu accommodiren, indem er ihn der ausgleichenden Bestandtheile beraubte und dadurch noch paulinischer machte, als er an sich ist und die werdende kath. Kirche ertragen konnte. Auf diesem Gebiet ist somit die Beantwortung der Frage zu suchen, wesshalb aus einer allmählich so reich werdenden historischen Literatur nur unsere 4 Evglien in die kanonische Sammlung aufgenommen wurden, wiewohl sie nicht die einzigen, ja nicht einmal die ältesten geschichtlichen Schriften sind, welche die Christenheit kannte. In der That wurden Bücher, die an Alter unseren Evglien wenigstens nicht viel nachstanden, eben desshalb ausgeschlossen, weil die Tendenz, nach welcher dieselben bei der Gestaltung ihrer geschichtlichen Mittheilungen verfuhren, über den Spielraum, welchen das christl. Princip und das sich gestaltende kirchliche Interesse boten, hinausgehend erschien. In dem Christusbilde, welches die apokryphischen Evglien ausbildeten, konnte die werdende Weltkirche sich selbst entweder nicht mehr ganz oder überhaupt gar nicht mehr erkennen; darum verwarf sie solche Schriften.

2. Evangelienbildung und Kirchenbildung.

Aus einer grossen Anzahl evglienartiger Schriften blieben zuletzt nur diejenigen Schriftwerke auf dem Plane, welche den Ansprüchen der sich fester in sich zusammenschliessenden Kirche genügten, d. h. unsere kanonischen Evglien, und zwar auch sie, wie es scheint, mit einem noch lange ziemlich variablen Text. Was ihnen zum Siege verhalf, war ihre Vollständigkeit und Ordnung in Bezug auf Form, ihre dem kirchlichen Bewusstsein entsprechende und entgegenkommende Art in Bezug auf Stoff. Alles Andere verschwand von selbst oder wurde gleichzeitig mit den Parteien, welche solche Schriften producirt hatten, ausgeschieden. Aber auch jene kanonisch gewordenen Evglien tragen, wie bereits gezeigt, neben dem historischen einen, sehr deutlich hervortretenden, dogmatischen Charakter. Ueberhaupt schreibt kein Evglst Geschichte, etwa wie Herodot, um einfach nur wiederzugeben, was ihm zu Ohren gekommen, sondern sie verfolgen alle mehr oder weniger ein religiöses Interesse, wie solches der 4. Evglst offen bekennt (Joh 20 31). Ein Zweck beherrscht alle diese geschichtlichen Darstellungen; alle sind sie mehr oder weniger betheiligt an den Gegensätzen, welche seit der 2. Hälfte des 1. Jahrh. die christl. Gemeinschaft bewegen. Sie sind mindestens ebenso sehr Lehr- wie Geschichtsbücher und verdanken ihre Existenz und Bedeutung theils dem praktischen Bedürfniss des Glaubens überhaupt, theils dem lehrhaften Trieb der besonderen Glaubensrichtung. So gewiss also auf der einen Seite die immer fortschreitende Unsicherheit der mündlichen Ueberlieferung allmählich das Bedürfniss wecken musste, den bis dahin geretteten Stoff schriftlich festzustellen, wie in dem, unseren Snptkern zu Grunde liegenden, gemeinsamen Berichte geschehen ist, so gewiss konnte auch der Umstand, dass das Bild des Messias von verschiedenen Richtungen verschieden aufgefasst wurde, zu Versuchen führen, eine den Besonderheiten des jeweiligen Standpunktes

dienende Auswahl jenes Stoffes zu treffen, womit dann auch die Entstehung von selbständigen Zusätzen wie von eigenthümlichen Umbildungen des Gegebenen erklärlich wird.

3. Entstehungszeit.

Schon die wahrgenommene Thatsache, dass die Evglien von dem lebendigen Interesse an der Kirchenbildung getragen und bedingt sind, ihre Entstehung also wenigstens in die Anfänge des durch mancherlei Kämpfe sich hindurchringenden, jedenfalls schon breite Einbürgerung des Christenthums auf dem Boden des Weltreichs voraussetzenden, Gestaltungsprozesses der ἐκκλησία καθολική weist, spricht für die Wahrscheinlichkeit einer Abfassung im nachapost., mit dem Ereigniss des Jahres 70 anhebenden, Zeitalter.

Vor dieses Jahr weist uns freilich bei aller ihrer inneren Zwiespältigkeit die kirchliche Tradition seit Irenäus und Clemens Al., und so nehmen denn auch alle kath. und die meisten protest. Ausleger das Jahr 70 als terminus ad quem an, während Andere, vor Allem aus Mt 22 7, dann aber auch aus dem Hinweis auf die Verzögerung der Parusie 24 48 25 5, aus der bereits liturgisch fortgebildeten Spendeformel 26 26 27 (anders Mc 14 22—24), mehr noch aus der dreifach gegliederten Taufformel 28 19 (erst wieder bei Justin und Διδαχή; anders Act 2 38 8 16 10 48 19 5; vgl. I Kor 1 13 6 11, Gal 3 27, Rm 6 3), endlich auch aus Beziehungen theils auf Apk (1 7 = Mt 24 30), theils auf paul. Ausdrucksweisen in Stellen, wo der Evglst Eigenthümliches bietet (5 19 7 21 16 17 vgl. mit I Kor 15 9 12 3, Gal 1 16), eine Abfassung nach 70 folgern. Bald nachher setzen das Evglm an Bunsen, Schkl, Ws, Hst. Bei der Zeit der Flavier sind stehen geblieben Réville, Hgf und Hsr, während Vkm bis auf 110, Pfl sogar bis nach 130 hinabgeht. Entscheidend für die Zeitlage der Evglien ist die eschatologische Rede, zumal wenn sie sich durch ὁ ἀναγινώσκων νοείτω Mc 13 14 = Mt 24 15 als ein fliegendes Blatt aus den Zeiten des jüd. Krieges charakterisiren sollte, wie ein solches nach Euseb. KG III 5 3 κατά τινα χρησμόν Anlass zur Auswanderung nach Pella geworden ist. Aber nicht über den Jordan, sondern „auf die Berge“ nach Ez 7 16 = Mc 13 14, Mt 24 16 lässt diese „kleine Apokalypse“ die Gläubigen fliehen. Ebenso tritt das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως noch in seiner danielischen Form auf (anders Lc 21 20). Von Verführungskünsten falscher Propheten, wie sie Mc 13 22 = Mt 24 24 geweissagt werden, weiss der geschichtliche Bericht über die letzten Tage Jerusalems nichts. Noch deutlicher erweist sich der ältere Standpunkt des Orakels, wenn seine Erfüllung Mc 13 30 = Mt 24 34 = Lc 21 32 sofort der lebenden Generation in Aussicht gestellt wird, wesshalb auch Mc 13 20 = Mt 24 22 die Noth kurz dauern und sogar nach Mt 24 29 „sofort“ nach ihrem Höhepunkt die Weltkatastrophe eintreten soll. Diese, mittlerweile durch die Erfahrung widerlegte, Combination löst sich Mc 13 24 durch Ausfall des εὐθέως, Lc 21 25 (vgl. 9 οὐκ εὐθέως τὸ τέλος) vermittelst durchgängiger Verallgemeinerung auf, wie auch die letzten Ueberlebenden des Jüngerkreises nach Mt 16 28 noch den Menschensohn selbst, nach Mc 9 1 das, von ihm repräsentirte, Reich Gottes in Kraft kommend, nach Lc 9 27 nur überhaupt das Reich Gottes sehen sollen (ebenso 21 28 31 vgl. mit Mc 13 29 = Mt 24 33). Noch sicherer als der 1. steht somit der 2. Evglst unter dem Eindruck der Zerstörung Jerusalems und der Mc 4 28 13 10 = Mt 24 14 bezeugten Einbürgerung des Christenthums in der Heidenwelt. Im Gegensatze zu Mt 24 lässt Lc 21 20, wie auch schon 19 43 44, die ganze und volle Wirklichkeit der Zerstörung Jerusalems vor Augen treten (sichere Errungenschaft der Kritik schon seit dW). Die lange, kunstvolle Belagerung durch feindliche Heere, wie wir sie aus Josephus kennen, tritt hier an die Stelle des prophetisch dunklen βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως Mc 13 14 = Mt 24 15; auch der Erd- und Pfahlwall, welchen Titus aufführen liess, die Hungersnoth, das Blutbad, die Gefangenführung des zuvor lange geängstet gewesenen Volkes, endlich die Niederreissung von Stadt und Tempel treten deutlich in Sicht, an Stelle des εὐθέως Mt 24 29 aber Lc 21 24 καιροὶ ἐθνῶν, da „Jerusalem von den Heiden zertreten wird“ — ein unbestimmbar langer Zeitraum, in dessen Mitte der Verfasser schreibt, welcher sonach die γενεά 21 32 als saeculum im Sinne des Censorinus (De die nat. 17) gefasst haben wird. Die Erfahrungen, welche zwischen den Formulirungen Mt 5 11 und Lc 6 22 in der Mitte liegen, weisen auf Christenverfolgungen unter Domitian oder Trajan, wozu Spuren von Lectüre des Josephus stimmen würden. Gleichwohl setzen die Abfassung von Lc noch vor 70 Gdt, Hfm, Nn; dagegen um 80 die Mehrzahl, erst um oder nach 100 Vkm, Scholten, Km, Hsr, Pfl, Hgf, Hst.

4. Bezeugung.

Wenn man heute für die Entstehung der synopt. Evglien die Zeiten der 3 flavischen Kaiser (Mc, Mt) und ihrer beiden nächsten Nachfolger (Lc) frei

hält, so kommt solcher Annahme eine Nachricht bei Euseb. KG III 37 2 entgegen, welcher zufolge etwa in den Tagen Trajans „sehr viele Jünger sich dem Amte der Evglsten (ἔργον εὐαγγελιστῶν) gewidmet haben, voll Verlangens, denen, welche noch niemals das Wort des Glaubens vernommen haben, Christum zu predigen und ihnen die Schrift der göttlichen Evglien (τὴν τῶν θείων εὐαγγελίων γραφήν) zu überliefern". Seither begegnen nämlich Spuren davon, dass neben der mündlichen Ueberlieferung auch eine schriftliche in Gebrauch kam. Jene behandelt zwar noch Papias als mindestens ebenbürtig mit letzterer, kennt aber doch schon 2 schriftliche Aufzeichnungen über Jesus, von welchen die eine seine Reden, die andere sowohl Reden wie Thaten darstelle; diese führt er auf Mc, jene auf Mt zurück. Man sieht, wie diese Angaben des Papias in freier Weise zusammentreffen mit den Rückschlüssen, die wir aus der thatsächlichen Beschaffenheit unserer Evglien gebildet haben. Sicherlich haben wir in den beiden von Papias erwähnten Schriften die zwei Richtungen der Grundmauern zu erkennen, auf welchen sich das gesammte dreistöckige Gebäude unserer synopt. Evglienliteratur erhoben hat.

Im Uebrigen erhellt aus den, in seine Lebzeiten fallenden, Schriften apost. Väter, dass die Evglien noch keineswegs offizielles Ansehen genossen. Wird auch ihr Inhalt als bekannt vorausgesetzt, so werden sie doch so gut wie nicht citirt. Autoritäten sind nicht sowohl sie, als die ἀπόστολοι, deren ἀπομνημονεύματα sie darstellen, und vorher noch der κύριος, dessen Reden und Thaten den Inhalt dieser apost. Erinnerungen bilden. So weit man aber zurückgehen kann, ist Mt das gebrauchteste Buch beim kirchlich werdenden Judenchristenthum wie bei den schriftstellerischen Vertretern der Heidenkirche. Die Vorliebe dafür hat die Benutzung der beiden anderen sogar erschwert. Nur gedächtnissmässig wird Lc zuweilen reproducirt, unverkennbar zumal bei den Gnostikern. Den Darstellungen kirchlicher Schriftsteller liegt seit Justin mit steigender Deutlichkeit Bekanntschaft nicht bloss mit der synopt. Tradition, sondern auch mit den sie in Schriftfassung vertretenden Evglien zu Grunde, nur dass, wie bei Justin selbst, der wenigstens Mc 3 16 17 kennt, so auch bei den apost. Vätern vor ihm (z. B. bei Clem. Rom.) die Spuren des Mc hinter den Anklängen an Mt und Lc ausserordentlich zurücktreten. Gleichwohl benutzt ihn erkennbarst schon Hermas (Vis. III 7 3, Sim. IX 12 3). Bei Irenäus berufen sich Valentinianer, in den Excerpten bei Clemens auch der Valentinianer Theodotus höchstens je einmal auf das 2. Evglm. Doch findet es in den clementinischen Homilien Benutzung (2 19 3 57 19 20), die auch von Lc einen fast gleich spärlichen Gebrauch machen (3 37 63 9 22 11 20 17 5 19 22, Recogn. 1 40 4 5 6 4 5), während 61 Citate der Homilien, 37 der Recognitionen mit Mt übereinkommen.

5. Resultate.

Mit der Entstehung unserer Bücher dürfte es sich demnach etwa verhalten wie folgt. Als mit Ausbreitung der Heidenmission die Ahnung sich aufdrängte, dass die Geschicke des Christenthums nicht mit denen der rasch ihrem Untergange zueilenden Theokratie verknüpft sein könnten, dass vielmehr das Christenthum eine, über das Dasein Jerusalems hinausreichende völkergeschichtliche, Zukunft haben werde, da regte sich auch mächtiger als zuvor das Bedürfniss, die überlieferten Stoffe der evang. Geschichte vor allmählicher Trübung und Verarmung zu sichern, und es kam zu den ersten Versuchen christl. Geschichtschreibung. Wie wir aber gesehen haben, dass das Interesse der Gemeinde sich in 1. Linie an die Worte, in 2. erst an die Geschicke Jesu knüpfte, so ist wohl auch in der Spruchsammlung des Apostels Mt das älteste Schriftwerk anzuerkennen. Nur der „Wirbericht" in Act reicht etwa gleich weit hinauf. Die Form der Sammlung haben wir uns als eine ziemlich lose, fragmentarische und aggregatähnliche zu denken, oft mit kleinen Ueberschriften versehen, wie wir sie in den mittleren Capiteln des Lc noch antreffen; z. B. 11 1 „Einstmals sagten

seine Jünger zu ihm: Lehre uns beten, gleich wie auch Johannes seine Jünger lehrte". Nun folgt das bekannte Gebet des Herrn, Lc 11 2—4 noch als ein abgerissenes Stück, Mt 6 9—13 bereits in liturgisch ausgebildeter Gestalt und in die grosse Bergpredigt eingefügt.

In Bezug auf Quellenwerth stehen diese Logia jedenfalls obenan. Doch ist eine unbedingte Sicherheit der Wiedergabe des echtesten Eigenthums Jesu dadurch ausgeschlossen, dass wir 1) die aramäisch gesprochenen Worte Jesu nur in griech. Uebersetzung kennen, also z. B. nicht genau wissen, was ἐπιούσιος im Sinne Jesu bedeutet, 2) nur eine von Mt einerseits, von Lc andererseits beliebte Auswahl vor uns haben, die möglicher Weise noch einige Ergänzung in ausserkanonischen Herrnsprüchen findet (Agrapha), 3) die zeitliche Entfernung in Anschlag bringen müssen, welche zwischen dem Auftreten des Redners und der Niederschrift unserer Evglien mitten inliegt, so dass von den mittlerweile gemachten religiösen Erfahrungen der Gemeinde aus neue Streiflichter auf den überlieferten Redegehalt fallen und demselben vielfach schärfere Umrissenheit, kräftigere Färbung, unter Umständen auch verallgemeinernde Farblosigkeit, jedenfalls unmittelbarere Anwendbarkeit auf spätere Ereignisse und Zustände verleihen mussten. Was wir also jetzt noch besitzen, das sind Worte Jesu, durchsetzt mit den daraus erwachsenen Reflexionen, Schlüssen und Urtheilen der ersten Generation. Dem Factum selbst steht aber gerade dasjenige dieser Evglien am nächsten, für welches zwar, wie es scheint, die Redequelle nicht geflossen ist, dem dafür aber in irgend welcher Vermittelung eine andere apost. Gewährschaft in dem Apostel Pt zu Gebote steht. Sofern hier eine erste zusammenhängende Gliederung der evang. Geschichtsgruppen, ein Aufriss des Ganzen vorliegt, der seine Beglaubigung gerade aus der Vergleichung mit den Seitenreferenten empfängt, darf man doch getrost sagen, dass wir trotz des Helldunkels einer, überall idealisirenden Motiven unterliegenden, Darstellung doch kaum über eine andere Religionsstiftung so gut unterrichtet sind, wie über die christliche.

Nachdem nun dieser Redesammlung auch noch die erste zusammenhängende Gliederung der evang. Geschichtsgruppen von der Hand des Mc an die Seite getreten war, verbreiteten sich beide Schriften rasch, und es lag nichts näher als der Versuch, dieselben zu einem einheitlichen Ganzen zu combiniren. Der erste, zugleich glücklichste und geschickteste, dieser Versuche wurde gemacht in unserem ersten Evglm, welches insofern mit sachlichem Recht genannt wird „nach Matthäus", da eben der Hinzutritt der matthäischen Redestoffe es ist, wodurch es sich von dem gemeinsamen synopt. Bericht charakteristisch unterscheidet. Dasselbe ist in 1. Linie für einen judenchristl. Leserkreis berechnet, trägt den entschiedensten at. Charakter und lässt insonderheit keine Gelegenheit vorüber gehen, auf den organischen Zusammenhang der Entwickelung des alten und des neuen Bundes hinzuweisen und prophetische Stellen den christl. Thatsachen anzupassen.

Schon mit der Zerstörung Jerusalems fing der Schwerpunkt der christl. Entwickelung an sich nach Rom zu verlegen. Mit den Schicksalen der römischen Gemeinde hängt die Entstehung mehrerer unserer nt. Bücher zusammen, namentlich entstand dort, wie schon die alte Ueberlieferung weiss, unser Mc, bzw., falls die Urmchypothese Bestand haben soll, diejenige Bearbeitung der ursprünglichen Evglienschrift, welche, im Einzelnen dem Verständnisse und der Auffassung des Heidenchristenthums angepasst, späterhin die herrschende wurde; ebendaselbst aber vielleicht auch unser 3. Evglm, das späteste unter allen Snptkern — ein trotz aller Anlehnung an LXX verhältnissmässig gut griechisch geschriebenes, grosses Sammelwerk, darin die ganze zu Gebote stehende Literatur benutzt ist. Da der Verfasser in seinem 2. Werk, der sog. Apostelgeschichte, nachweisbar einen Reisebericht des Lc, eines Jüngers des Apostels Pls, benutzt hat und es überdies möglich ist, dass derselbe Lc auch für manches Eigenthümliche, was im 1. Werke begegnet, aufkommen muss, ist die Bezeich-

nung „nach Lucas" auf keinen Fall grundlos, wenn auch die Präposition κατά auf den Titeln der Evglien zunächst den directen Urheber angeben will. Endlich ist zu jeder Zeit bemerkt worden der paul. Charakter des Evglms, vgl. Lc 8_{12} mit I Kor 1_{21}, Lc $10_{7\,8}$ mit I Kor 9_{5-14} 10_{27}, Lc 20_{38} mit Rm 6_{11} 14_{8}, Lc $22_{19\,20}$ mit I Kor 11_{23-25}, Lc 24_{34} mit I Kor 15_{5}.

Vielleicht, dass dem Lc ausser Mc, Mt und der Spruchsammlung noch weitere Quellen zu Gebote gestanden haben (s. zu Lc 1_{4}). Nachweisbar sind sie nicht, es sei denn, dass der Prolog auch für Act gilt und demgemäss auf die „Wirstücke" hinweist. Wie letztere und die Logia, so gingen, nachdem einmal vollständige und kunstreich gearbeitete Evglien vorlagen, die einfacheren Schriften verloren. Das synopt. Unternehmen antiquirte sozusagen die minder vollständige, einseitigere Quellenliteratur; ganz ähnlich wie von der, mit der Διδαχή anhebenden, reichen Literatur, welche gewissermaassen das Kirchenrecht der älteren Christenheit darstellt und gleichfalls apost. Ursprung beansprucht, die frühesten Stücke, die untersten Wurzeln des ganzen Gewächses, nicht wieder ausgegraben werden konnten. Insonderheit die Spruchsammlung des Mt ging schon desshalb leicht unter, weil sie in syr. Sprache abgefasst war; ebenso später das Hebräerevglm. Erhalten hat sich aus den ältesten Zeiten bloss, was in der griech. Weltsprache geschrieben und der sich bildenden Heidenkirche zugänglich gemacht war.

Die Vorgeschichten.

Der Prolog. Lc 1 1—4. Unter allen Evglsten leitet nur Lc sein Werk nach griechisch-römischem Gebrauche durch ein Vorwort ein, in welchem er über Quellen und Methode seiner Darstellung Aufschluss ertheilt. Dasselbe ist zwar musterhaft classisch in der Form, inhaltlich aber nicht ohne Schwierigkeiten. 1 *Da doch einmal* (ἐπειδ. = quandoquidem, quoniam quidem, beispielsweise ein gut griech., nicht etwa aus LXX angeeignetes Wort) *Viele,* welche nach den älteren Exegeten freilich nur häretische und apokryphische Evglien producirt haben sollen, *es unternommen haben* (ἐπιχειρεῖν = aggredi, suscipere, beispielsweise im NT nur lucanisch, wird von denselben alten Exegeten, aber auch noch von neueren, im tadelnden Sinne gefasst, ist aber vox ambigua und könnte hier wie Act 9 29 19 13 höchstens das nicht völlige Gelingen und Genügen der vorgängerischen Werke andeuten), *eine Erzählung abzufassen* (ἀνατάσσεσθαι, noch bei Plutarch: der Reihe nach aufstellen, hier distincte atque dilucide narrando explicare) *über die unter uns* Christen, vgl. 17 21, *vollgeglaubten* oder vollbrachten, zum vollen Abschlusse gediehenen (πληροφορεῖν voll machen, zur vollen Ueberzeugung bringen, kann mit Accusativ der Sache construirt werden, daher die Fassung der griech. Exegeten; aber im NT wäre das einzig, da Rm 4 21 14 5 von Personen die Rede ist, welche zu voller Ueberzeugung gelangen; dagegen übersetzt vg: quae completae sunt, so dass πληροφορεῖσθαι = πληροῦσθαι, wofür die Parallele Act 19 21 ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα und die Vergleichung von II Tim 4 5 τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον = Act 12 25 πληρώσαντες τὴν διακονίαν, sowie von II Tim 4 17 τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ = Rm 15 19 πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον spricht; auf dem Uebergang von der einen zur anderen Bedeutung steht Kol 4 12) *Thatsachen,* 2 *sowie* (nähere Erklärung zu ἀνατ., die Norm solcher Arbeiten anzeigend) *es uns übergeben haben,* was direct oder indirect geschehen sein kann, *diejenigen, welche von Anfang an Augenzeugen gewesen und Diener,* wie Act 13 5 Johannes Marcus ein „Diener“ heisst, *des Wortes* (λόγος heisst Act 6 2 8 4 10 44 11 19 14 25 16 6 17 11 das Evglm; der Genetiv gehört daher nicht etwa auch zu αὐτόπται, wie die alten Exegeten meinten, den λόγος im johann. Sinne persönlich nehmend) *geworden sind* (so, wenn γενόμενοι bloss zu ὑπηρ. τ. λ. gehört, zwischen welche Worte es eingeklemmt ist; wird es dagegen zu beiden Prädicaten bezogen, so wäre oben das „gewesen“ zu streichen): 3 *so entschloss auch ich mich* (ἔδοξε so nur noch Act 15 22 25 28), *nachdem ich von vorne an Allem,* eigentlich: allen, nämlich πράγματα, *mit Genauigkeit nachgegangen* (παρηκολ. steht nicht für παρακολουθῆσαι καὶ, sondern bezeichnet den Besitz einer vorher durch umfängliche und genaue Forschung erworbenen Geschichtskenntniss als Basis des Entschlusses zu schreiben; die Wortbedeutung ist Begleiten, Nachfolgen, sich Schritt für Schritt und Punkt für Punkt mit etwas bekannt machen),

dir es der Reihe nach (καθεξῆς im NT nur bei Lc) *zu schreiben, würdigster* (wie Act 23 26 24 3 26 25 Procuratoren angeredet werden) *Theophilus* (die Widmung an eine einzelne, übrigens unbekannte, Persönlichkeit schliesst einen weiteren Kreis nicht aus, und die Form des Prologs nöthigt sogar, an letzteren zu denken), 4 *auf dass du den sicheren Grund der Lehre, worin du unterwiesen bist, erführest,* weil schriftliche Darstellung überzeugungskräftiger ist als mündliche, wobei jedoch letztere als die primäre Form vorausgesetzt ist.

Aus diesem Prolog ergibt sich für die schriftstellerische Lage und Methode des 3. Evglsten Folgendes: 1) Derselbe war kein Augenzeuge der berichteten Vorgänge, charakterisirt sich vielmehr als secundärer Schriftsteller. 2) Als solcher steht er in Einer Reihe mit vielen Anderen, welche gleichfalls erst aus der παράδοσις derjenigen schöpften, welche von den Tagen an, da Jesus durch Johannes getauft wurde (ἀπ' ἀρχῆς = Mc 1 1, Joh 15 27, Act 1 21 22 10 37 38 13 24 25), ihm als Augenzeugen gefolgt sind. 3) Sei diese augenzeugenschaftliche Ueberlieferung nun eine ausschliesslich mündliche oder auch eine schriftliche gewesen (der Ausdruck schliesst Letzteres nicht aus), der Evglst nimmt seiner Hauptquelle gegenüber gleich den „Vielen“ eine directe Stellung für sich in Anspruch (ἡμῖν, nicht αὐτοῖς), wird also schwerlich bloss aus Werken, die selbst nur Verarbeitungen älterer Quellen darstellen, ein neues componirt haben. 4) Seinen Vorgängern gegenüber rechtfertigt er das eigene Unternehmen, indem er eine Durcharbeitung und Sichtung des Materials nach den Gesichtspunkten theils der Vollständigkeit πᾶσιν und Genauigkeit ἀκριβῶς — daher sein Werk die umfangreichste Sammelschrift unter den Snptkern darstellt — theils des weiteren Ausholens ἄνωθεν und ordnungsmässigen Darstellens καθεξῆς verheisst, wesshalb er noch über die ἀρχή Mc 1 1 hinaufgeht, s. zu v. 5, und die in Mt durchbrochene Anordnung der Quellen wiederherstellt, s. Einl. I 6 u. 7. 5) Die Schlussworte geben dem ganzen Bericht eine lehrhafte Abzweckung, wenn nämlich λόγοι nicht = πράγματα (Dinge, Geschichten, in welchem Fall κατηχεῖσθαι = Kenntniss erhalten, wie vielleicht Act 21 21 24), sondern Lehrstücke, die einzelnen Theile des λόγος 2 (demgemäss κατηχεῖσθαι = Unterricht empfangen, wie sicher Gal 6 6, Act 18 25) bedeutet, die Construction also aufzulösen ist: τὴν ἀσφάλ. περὶ τῶν λόγ. οὓς κατηχ., nicht aber mit vg τὴν ἀσφάλ. τῶν λόγ. περὶ ὧν κατηχ., was auf die gewöhnliche Uebersetzung führen würde. Aber dieser letzteren stehen genaue Parallelen nicht zu Gebote, sofern Act 21 21 24 mit περί nicht Sachen, sondern Personen als (entfernte) Objecte von κατηχεῖσθαι eingeführt werden.

Verheissung der Geburt des Täufers. Lc 1 5—25. Wie es eine Eigenthümlichkeit in der Ueberlieferung sagenhaft sich fortspinnender Stoffe zu sein pflegt, dass je die späteren Berichterstatter, wiewohl sie der Natur der Sache nach weniger wissen können, mehr zu wissen und mittheilen zu können scheinen, so stellt sich das Verhältniss zwischen unseren Snptkern, s. Einl. II 5. Der Letzte erzählt erst recht „von vorne an“ v. 3, sofern die Geburt des Täufers nach v. 26 36 derjenigen Jesu noch um ein halbes Jahr vorangeht. Seine Erzählung, welche gleich hier mit ἐγένετο (stärker als ἦν) ἐν ταῖς ἡμ. κτλ. durch ihr hebraisirendes Gewand gegen die gut griech. Ausdrucksweise des Prologs absticht, versetzt uns 5 in die Tage jenes Herodes, welcher im Unterschiede von seinen kleinen Söhnen der Grosse heisst: ein Halbjude und Aufkömmling, der fast 40 Jahre lang über Palästina herrschte. Dies stimmt, da er im April 4 v. Chr. starb, zwar nicht mit 2 1 2, wohl aber mit Mt 2 1. Um dieses Zusammentreffens willen findet man in der Regel hier die verhältnissmässig glaubwürdigere Angabe über die, mit keinerlei geschichtlicher Sicherheit zu bestimmende, Geburtszeit Jesu; s. zu 2 2 3 23. König von Judäa heisst er, wie Judäa auch Lc 4 44 (?) 6 17 7 17 23 5 für ganz Palästina steht, dagegen im gewöhnlichen Sinne 1 65 2 4 3 1 5 17 21 21. Der Priester Zacharias (Sacharja = Jahve gedenkt, wie unter vielen Anderen auch einer der kleinen Propheten hiess) war nach I Chr 24 10 aus der 8. unter den 24 Priesterclassen, die sich im Wochendienst (das Wort ἐφημερία führt eigentlich auf Tagesdienst) im Tempel ablösten; vgl. I Chr 24 3—19, Schr II 182—85 224f Elisabet (Elischeba = Gott ist Schwur; die bei Gott

schwört) hiess nach Ex 6 23 die Gemahlin des Aaron, während der Name von dessen Schwester Mirjam Ex 15 20 gleichbedeutend ist mit Maria (Marjam = contumacia). Vom letzteren Namen scheint daher die Ideenassociation ausgegangen. Die Ehe des Aaroniten mit einer Aaronitin war zwar nicht vorgeschrieben, dient aber immerhin dazu, die Abkunft des Täufers zu verherrlichen. Beide heissen 6 *gerecht* ἐναντίον τοῦ θεοῦ = לִפְנֵי יְהוָֹה wie z. B. Noah Gen 7 1. Die Sacherklärung für solche „Rechtbeschaffenheit“, die also nichts mit der paul. „Gerechtigkeit vor Gott“ zu thun hat, folgt in πορευόμενοι ἐν κτλ. = הָלַךְ בְּ. Dabei ist das δικαίωμα wie in LXX gebraucht für חֹק, חֻקָּה, מִשְׁפָּט, מִצְוָה, im Plural פִּקּוּדִים gesetzliche Vorschriften, Satzungen; s. Rm 2 26 δικ. τοῦ νόμου und ἄμεμπτος Phl 3 6. Kinderlos waren sie 7, *sofern* (καθότι im NT nur bei Lc, entspricht dem argumentativen καθώς) *Elisabet* nach dem Vorbilde der Sara und Hanna lange *unfruchtbar* war; auch hatten sie als *vorgeschritten in ihren Tagen* בָּאִים בַּיָּמִים keine Kinder mehr zu erwarten. Grundlage ist Gen 18 11: Abraham und Sara waren alt und wohlbetagt. 8 *Es geschah aber, da er seines Priesteramtes waltete* וַיְהִי בְּכַהֲנוֹ *nach der Ordnung seiner Ephemerie vor Gott,* weil der Tempel als Stätte der göttlichen Gegenwart galt. Die Worte 9 κατὰ τ. ἔθ. τ. ἱερατείας (Priesterdienst Hbr 7 5) gehören wohl nicht zum Vordersatze 8, sondern eröffnen den Nachsatz, welcher bei Lc nach ἐγένετο δέ entweder, wie z. B. hier, einfach mit dem Verbum finitum gebildet oder, wie z. B. 5 1, mit καί eingeleitet wird. Es war nämlich Sitte, dass, während die Priesterclassen wochenweise im Dienst wechselten, die Einzelgeschäfte, und so namentlich das Ehrenamt des Räucherns (Dtn 33 10), täglich verlost wurden. Der Genetiv τ. θυμ. ist von ἔλαχε regiert, und εἰσελθών gehört sachlich zu θυμιᾶσαι, so dass correcter Weise λαχὼν εἰσῆλθε stehen müsste. Da die Auslosung unmittelbar vorhergegangen war, ist nicht an die abendliche, sondern an die Räucherung am Morgen zu denken, Schr II 236 240 f. Während der im Innern des Tempels (ὁ ναός) statthabenden Räucherung verharrt 10 die Volksmenge in den Vorhöfen (τὸ ἱερόν) in stillem Gebet. Eben zur Symbolisirung des letzteren diente der nach oben steigende Rauch. Wie nun aber nach Josephus Ant. XIII 10 3 dem Hohepriester Johannes Hyrkanus einst, als er einsam räucherte, eine göttliche Stimme den Sieg seiner Söhne weissagte, was er dann προελθὼν ἐκ τοῦ ναοῦ παντὶ τῷ πλήθει verkündigte, so 11 erscheint (ὤφθη solenner Ausdruck für reelle Visionen 9 31 22 43 24 34, Mt 17 3, Mc 9 4, Act 2 3 7 2 26 30 35 9 17 13 31 16 9 26 16, I Kor 15 5—8, I Tim 3 16, Apk 11 19 12 1 3) dem Zacharias ein *Engel des Herrn* מַלְאַךְ יְהוָֹה, über den 19 das Nähere bringt. Ominöser Weise steht er *auf der rechten Seite des Altars* (nur hier in den Evglien ist θυσιαστ. der Räucheraltar), was dem Engel zur Auszeichnung dient, Ps 110 1, Mt 25 33 34; die Stellung zur Rechten des Zacharias würde dagegen die eintretende Aushilfe Gottes bedeuten, Ps 16 8 121 5. Wie des Engels Jdc 13 6 Aussehen φοβερὸν σφόδρα war, so fällt 12 Furcht auch auf Zacharias. Zu dem Hebraismus ἐπέπεσεν vgl. Ex 15 16; zur Rede des Engels 13 Dan 10 12. Fraglich bleibt aber, ob das entsprechende Gebet des Zacharias dem messianischen Heil für das Volk oder der, für ihn selbst erwünschten, leiblichen Nachkommenschaft gegolten habe. Für Letzteres spricht das Vorbild der Hanna I Sam 1 2 10 17, für Ersteres der Umstand, dass der Priester im Namen des Volkes, welches draussen mitbetet, fungirt. Für den Schriftsteller bestand freilich die Alternative nicht, da laut 14 mit der Geburt des Zachariassohnes die Zeit des

Heils für Israel anbricht. Sein Name, der hier dem Vater geoffenbart wird, aber trotz dessen mittlerweile eingetretener Stummheit v. 60 auch der Mutter bekannt ist, soll sein Johannes (Jochanan = Jahve ist gnädig); καλεῖν mit doppeltem Accusativ nach dem hebr. קָרָא אֶת־שְׁמוֹ in den vorbildlichen Stellen Gen 16 11 17 19: den sollst du Ismael, bzw. Isaak, nennen. Ueber seine γένεσις soll **14** ἀγαλλίασις (hellenistisches Wort) entstehen, wie denn auch v. 58 erzählt wird. Die Bezeichnung **15** *gross vor dem Herrn* bezeichnet den Charakter eines Menschen, z. B. Gen 10 9 des Jägers Nimrod, als eminent nach objectiver Schätzung. Das weitere Signalement ist ganz dasjenige eines Nasiräers nach Num 6 3, I Sam 1 11. Spezielles Vorbild ist Jdc 13 4 7 14, wonach Simsons Mutter schon vor dessen Geburt auf Befehl des Engels Jahves Wein und berauschende Getränke (שֵׁכָר daher das indeclinable σίκερα: Kunstwein aus Getreide, Obst, Datteln u. s. w.) vermeiden soll: „denn der Knabe wird ein Nasiräer sein von Mutterleibe an“. An die Stelle dieser Gottgeweihtheit tritt hier neu hinzu, dass das Kind von Jugend an mit heiligem Geist erfüllt sein werde, wodurch der Vorläufer dem von diesem Geist gezeugten Messias wenigstens nahe gerückt wird. Der Ausdruck ἔτι ἐκ κοιλ. μ. α. מִבֶּטֶן אִמּוֹ ist zu nehmen wie ἔτι ἐκ βρέφους = da er noch jung war und schon von Jugend auf: also Zusammenfassung zweier Momente, ohne dass darum ἔτι = ἤδη wäre. War Simson der politische Befreier, so wird Johannes der sittliche Reformator des Volkes (**16** ἐπιστρέφειν = הֵשִׁיב) und dadurch **17** der Vorbereiter des messianischen Heils werden. Letztere Eigenschaft wird ausgeführt mit den Worten Mal 3 1 23 24, bzw. 4 5 6, vgl. JSir 48 10, in welchen erstmalig Jesus selbst den Beruf seines Vorläufers charakterisirt gefunden hat Mt 11 10 = Lc 7 27. Maleachi verheisst nämlich am Schlusse der Geschichte eine grosse Gotteserscheinung und als Vorbereitung auf diese das Wiederauftreten des Propheten Elias, Schr II 441 f. *In* dieses Propheten *Geist und Kraft* (dieselbe paul. Zusammenstellung der Begriffe auch v. 35, 4 14, Act 10 38, s. I Kor 2 4) *wird* Johannes *vor ihm*, d. h. nach 16 Gott, *hergehen* (BCL haben hier den Schreibfehler προσελεύσεται), *um zuzuwenden Väterherzen zu Kindern* (das würde auf Herstellung eines echten Familiensinnes führen; dem Verfasser kommt es aber offenbar auf den folgenden Theil des Citats an, welchen er daher auch in freier Umschreibung, die zur Anwendung wird, wiedergiebt) *und* (anstatt des Originals: der Kinder zu den Vätern) *Ungehorsame zur Weisheit* (ἐν φρονήσει = εἰς φρόνησιν: durch die Vorstellung des Resultats bedingte, prägnante Ausdrucksweise) *Gerechter* (= Väter: das Volk soll zurückgeführt werden zu der Gesinnung und Frömmigkeit der Patriarchen, des Moses, der Propheten), *um zu bereiten* (Zweck von ἐπιστρ.) *dem Herrn*, nämlich Jahve, als dessen Repräsentant der Messias gilt, *ein gerüstetes*, zurechtgemachtes, in die richtige sittliche Verfassung gesetztes, *Volk*. So ist der „Vorläufer“ nach jeder Richtung als solcher charakterisirt. Nicht bloss ist er 6 Monate vor dem Herrn selbst in die Welt getreten, sondern ihm auch schon vor der Empfängniss seine Zukunft und Bestimmung vorgezeichnet; alle seine späteren Beziehungen sind antecipirt, s. zu v. 36. Auch die weitere Darstellung charakterisirt eine schriftstellerische Methode, welche ganz in den heiligen Büchern des AT heimisch ist und Alles, was vorgestellt und gedacht wird, unwillkürlich mit den dort üblichen Farben ausmalt (s. Einl. II 5). Zunächst bedarf **18** der Glaube des Zacharias einer Nachhülfe. Daher die nach Gen 15 8 (בַּמָּה אֵדַע) 17 17 (Abraham) 18 12 (Sara) gebildete Frage. Der

Hebraismus προβ. ἐν ταῖς ἡμ. entspricht dem zu 7 angemerkten. Schon Justin, Dial. 84, reiht Sara, Hanna und Elisabet zusammen. Jetzt giebt sich **19** der Engel zu erkennen als גַּבְרִיאֵל, d. i. „Mann Gottes", wie Jdc 13 6 8 der anonyme Engel, welcher Simsons Geburt verkündigte, bezeichnet wird. Uebrigens treten Engelfürsten (שָׂרִים), welche Gottes Thron umstehen, erst seit der persischen Zeit hervor; so Michael Dan 10 13 21 12 1, Jud 9, Raphael Tob 12 15 und besonders Gabriel Dan 8 16 9 21, *welcher vor Gott steht,* wie I Reg 10 8 vor Salomo seine Knechte, II Reg 25 19 vor Zedekias seine Vertrautesten. Er ist gesandt, *um solche frohe Botschaft auszurichten:* εὐαγγελίζεσθαι bei Lc, wie bei Pls, medial, passivisch in den von Quellen abhängigen Stellen Lc 7 22 16 16. Sofort **20** ἰδού (= הִנֵּה hier erstmalig dieser Lieblingsausdruck aller Evglsten, bei den 3 anderen auch ἴδε) soll Zacharias verstummen, nach Muster von Dan 10 15, *dafür, dass* (ἀνθ' ὧν LXX = תַּחַת אֲשֶׁר) er *den Worten* des Engels, *die doch seiner Zeit,* εἰς τ. καιρ. bezeichnet die den λόγοι bestimmte Zeitfrist, nach deren Vollendung sie *erfüllt werden sollen.* Einstweilen **21** *wartete* (προσδοκᾶν wie 3 15, Act 27 33) draussen *das Volk und wunderte sich bei seinem Verweilen.* **22** *Er aber konnte bei seinem Heraustreten nicht reden,* also wohl den Segen nicht ertheilen, von welcher Uebung das Gesetz indessen schweigt; daraus schloss man, dass ihm etwas Aussergewöhnliches zugestossen, ihm vielleicht im Heiligthum *ein Gesicht* מַרְאֶה zu Theil geworden sei, d. h. eine Gottes- oder Engelserscheinung, deren Eindruck nach Jdc 6 23 sogar tödtlich werden konnte. Um sein Geschick anzudeuten, *winkt er dem Publicum zu,* macht Geberden, *bleibt* κωφός: von κόπτειν, stumpf, gewöhnlich *stumm,* aber 7 22 auch taub. An die Stelle des Hebraismus ἐγένετο ἐν τῷ κτλ. v. 8 tritt **23** die Form ἐγέν. ὡς ἐπλήσθησαν (πλησθῆναι = נִמְלָא oder מָלֵא von der Zeit nur in der lucanischen Vorgeschichte). Als die Woche seines Dienstes (λειτουργία = עֲבוֹדָה wie Hbr 8 6 9 21) zu Ende war, geht er nach Hause; wohin, sagt v. 39. Jetzt **24** *empfing* συνέλαβεν LXX = הָרָה *sein Weib und verbarg sich völlig* περιέκρυβεν *5 Monate lang* (was im 6. sich ereignete, wird v. 26—38 erzählt): entweder um sich und ihr Kind Gott zu weihen oder aus Scham. Auf letzteres führt ihre Rede **25** (wo das ὅτι doch wohl, wie bei Lc gewöhnlich, recitativ zu nehmen ist; hier und 7 16 könnte es allerdings auch grundangebend gefasst werden): *Also hat mir der Herr gethan in den Tagen, da er darauf sah* (ἐφορᾶν von der göttlichen Fürsorge auch Act 4 29, schon bei Classikern), *wegzunehmen meine Schmach unter Menschen,* ἐν ἀνθρ. gehört zu ὄνειδος. Jetzt schämt sie sich, als alte Frau, welche schwanger wird, aber sie tröstet sich der göttlichen Veranstaltung, wodurch sie von nun an einer noch grösseren Schmach ledig gehen wird, wie sie nach menschlichem Urtheil mit der Kinderlosigkeit verbunden war; vgl. Gen 16 4, I Sam 1 6, Ps 113 9 128 3 4, Jes 4 1 und besonders die hier nachgeahmte Stelle Gen 30 23, wo Rahel nach Josephs Geburt sagt ἀφεῖλεν ὁ θεὸς μοῦ τὸ ὄνειδος.

Der Wundercharakter dieser Geburtsgeschichte des Täufers contrastirt bedeutsam mit der Joh 10 41 bezeugten Wunderlosigkeit seiner ganzen Erscheinung und Wirksamkeit. Darum ist aber auch diese Geburtsgeschichte nur Wiederschein einer anderen, zu welcher der Evglst jetzt übergeht.

V e r h e i s s u n g d e r G e b u r t J e s u. Lc 1 26—38. Derselbe Engel wird nunmehr **26** nach Nazaret gesandt, ein weder im AT noch bei Josephus erwähntes Städtchen (daher Joh 1 47), in einem der Thaleinschnitte gelegen, welche aus den Vorbergen Niedergaliläas zu der Ebene Jesreel herabführen; Weiteres

s. zu 4 29. Der wirkliche Geburtsort (s. zu Mt 2 23) ist hier als Wohnort der Mutter Jesu festgehalten, während Letztere nach Mt 2 1 5 vielmehr in Bethlehem gewohnt hätte. Ebenso ist sie 27 erst Verlobte, dagegen Mt 1 20 24 25 bereits Weib Josephs. Nur von Letzterem, nicht von Maria, wird hier und 2 4 wie Mt 1 20 die Herkunft von David ausgesagt. Sonach arbeitet der Evglst auf dem allgemeinen Grund einer älteren Kunde, welcher jene Voraussetzung noch fremd ist. Auf seine eigene Rechnung dagegen kommt Alles, was zur Hervorhebung und Feier der Maria als jungfräulicher Mutter des Gottessohnes dient. Mit Lc beginnt ihre andächtige Verherrlichung, die Mariologie. An der Spitze dieses im kath. Dogma sich verfestigenden Prozesses steht 28 das Ave Maria gratia plena, der sog. engelische Gruss, Salutatio angelica. Der Anrede κεχαριτωμένη (hellenistisch, nach Eph 1 6 *Begnadigte,* in der Huld Gottes Selige) und dem Gruss Dominus tecum (scil. est) fügt rec. ACD aus v. 42 noch εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν bei. Auch 29 hat rec. Erweiterungen für das einfache *sie überlegte, von welcher Art* (ποταπός = qualis) *dieser Gruss wäre,* d. h. was er für sie zu bedeuten habe. Sie hat nämlich 30 *Gnade gefunden:* ein richtiger Hebraismus מָצָא חֵן Gen 6 8. Dabei erhellt aus dem Parallelismus von 30—35 mit Mt 1 20 21, dass beide Geburtsgeschichten sich nicht beziehungslos in gegenseitiger Unabhängigkeit gegenüberstehen. Nur dass Mt 1 20 Joseph, bei Lc Maria *sich nicht fürchten soll* über dem Undenkbaren, was sie erfahren. Ebenso bezieht sich nach Erwähnung des geboren werdenden Sohnes καὶ καλ. τὸ ὄν. αὐτ. Ἰησοῦν Mt 21 auf Joseph, Lc 31 auf Maria. Ersteres, dass der Vater im Voraus über den Hergang verständigt wird, ist das Naheliegende, Natürliche; Letzteres Weiterbildung, wodurch die Sache selbst noch unanstössiger zu werden scheint. Eine an der Lectüre von LXX herangewachsene Auffassung von dem Messias und messianischen Heil spricht sich darin aus, dass 32 der *Sohn des Höchsten* (ὕψιστος hier und v. 35 = עֶלְיוֹן) *den Thron seines Vaters David einnehmen und* 33 *ewig herrschen wird,* fast wörtlich nach II Sam 7 13 16, Jes 9 6, Dan 7 14, Mch 4 7; anders war dies noch I Kor 15 24—28. Die Antwort der Maria 34 (darin γινώσκειν dem auch bei Ovid und Plutarch geschlechtlich vorkommenden cognoscere entspricht; Quelle dieses Sprachgebrauches ist aber LXX, aus Anlass des hebräischen יָדַע), ist insofern beanstandbar, als sie ja verlobt ist und sonach die Verheissung des Engels nur auf die erste Frucht ihrer bevorstehenden Ehe beziehen konnte, also begreiflich finden musste. Die kath. Exegeten legen daher die Voraussetzung eines Gelübdes immerwährender Keuschheit der Verlobten hinein. Nicht minder tendenziös bemühen sich protest. Ausleger um den Nachweis, Maria habe die Verheissung des Engels als eine noch vor ihrer bevorstehenden Ehe zu verwirklichende verstehen müssen. Was sie sagt, ist vielmehr bereits vom Standpunkt der 35 in aller Form entwickelten Theorie von der übernatürlichen Entstehung des Gottessohnes aus gesprochen.

Damit verhält es sich nämlich wie folgt: Jesus selbst beruft sich im Kampf mit lästernden Feinden niemals auf einen wunderbaren Eintritt in diese Welt. Wie er Mc 1 11 erscheint als mit dem Geist Gottes gesalbt, zum Messias ausgerüstet seit dem Moment der Taufe, so sieht er Mt 12 28 aus Kraft desselben Geistes auch die Grösse seiner eigenen Thaten und Erfolge erwachsen. Als „Menschensohn“ weiss er sich auf jeden Fall der Gattung Mensch angehörig; s. zu Mc 2 28. Nie bezieht er sich überhaupt auf nähere Umstände seiner Geburt, wie etwa jener Apollonius that, dessen Andeutungen Philostratus zu einem Evglm infantiae verarbeitet hat, nach welchem in dem Mann von Tyana ein ägyptischer Gott zur Welt gekommen und seine Mutter zuvor im Gesichte davon benachrichtigt worden wäre. Auch Jesu Zeitgenossen wissen von keinem Geheimniss der Geburt, am wenigsten gerade die Einwohner von

Nazaret Mc 6 3, Mt 13 55, Lc 4 22, und sogar noch Joh 6 42 7 27 28 (vgl. 41 42 1 45) spricht er sie desshalb keineswegs etwa ins Unrecht. Maria selbst aber zeigt sich so wenig eingerichtet auf eine öffentliche Rolle, die ihrem πρωτότοκος Lc 2 7 beschieden wäre, dass sie, nachdem er seine Thätigkeit als τέκτων mit der eines Propheten vertauscht hatte, mit ihren übrigen Söhnen (vgl. auch deren Unglauben Joh 7 3) darüber der Meinung werden kann ὅτι ἐξέστη Mc 3 21, vgl. 31. Das „Geheimniss des Hauses“ (Ws) wird also gerade im Hause verleugnet. Innerhalb der synopt. Vorgeschichte selbst weisen die Genealogie, ferner einzelne stehen gebliebene Ausdrücke wie Lc 2 27 33 41 43 48 (Eltern, Vater, Mutter) und das ausdrücklich bezeugte οὐ συνῆκαν 2 50 auf Abstammung aus der Ehe Josephs mit Maria. Noch Pls bleibt bei den Aussagen Rm 1 3 8 3, Gal 4 4 stehen; vgl. auch die Ausdrücke Act 2 30 13 23, Apk 5 5 22 16. Aber von 2 Seiten gingen weiter treibende Impulse aus. Innerhalb des Judenthums, wo in frommen Kreisen schon eine Scheu vor der Geschlechtsverbindung hervorgetreten und namentlich innerhalb der essäischen Richtung ein Schatten auf natürliche Zeugung gefallen war (talmudische Sagen wissen sogar von Jungfräulichkeit der Mutter des Moses, vgl. Baldensperger 91 117), wurde vielleicht aus Ps 2 7, II Sam 7 14 directe Vaterschaft Gottes, nachweisbar und sicher aus Jes 7 14 LXX die jungfräuliche Geburt erschlossen; s. zu Mt 1 23. In dieser fand man die höchste Steigerung dessen, was das AT von der Geburt des Isaak, Simson, Samuel und nach solchen Vorbildern unsere Vorgeschichte von der Geburt des Johannes zu erzählen wusste. Wenn göttliche Schöpferkraft schon bei der Spätgeburt Isaaks nach Rm 4 17—20, Gal 4 23 29 das Beste gethan hat, so thut sie bei der Geburt des Messias selbst endlich geradezu Alles. Wenn Heilige wie der Täufer „von Mutterleib an“ voll heiligen Geistes Lc 1 7 13 15 44, so wird „der Heilige Gottes“ als eine Schöpfung des Geistes schon im Mutterleibe gedacht. Und wie in relativer Weise εἴ τις ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις II Kor 5 17, so ist Christus selbst als „letzter Adam“ I Kor 15 45 so gut unmittelbar Gottes Werk, wie dies Lc 3 38 vom „ersten Adam“ gesagt ist, und liegt es nahe, den „Heiligkeitsgeist“, welcher Rm 1 4 das Princip seines Personlebens bildete, auch zum Urheber seines physischen Lebens zu erheben. Soweit also konnten schon theils at. Analogien, theils Folgerungen aus dem Paulinismus führen. Nichtsdestoweniger war dem jüd. Gottesbegriff, zumal dem abstracten der damaligen Theologie, der Gedanke an ein wirkliches Vaterschaftsverhältniss so fremd als möglich. Von vornherein also musste die Vermittelung des Geistes eintreten, welcher dabei, ähnlich dem „Worte“ Joh 1 3, als eine, Gottes Einwirkungen auf die Welt ermöglichende, Kraft gedacht ist. Aber auch dieser Geist hätte innerhalb des jüd. Bewusstseins nie eine wirklich zeugende Function geübt, schon weil das hebr. רוח in der weit überwiegenden Anzahl von Fällen weiblichen Geschlechts ist, wesshalb τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον in judenchristl. Evglien bald als Mutter, bald als Schwester Christi erscheint. Mag daher die Vorstellung von der Jungfraugeburt auch auf judenchristl. Gebiet entstanden sein, als Frucht des theologischen Nachdenkens über Jes 7 14 (Harnack 87 91), durchgeschlagen hätte sie nicht ohne die mächtig entgegenkommende, über die mannigfachsten Präformationen dazu verfügende, Disposition der griech.-römischen Welt; s. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I 1888, 70—76, Hillmann, JpTh 1891, 231—245. In einem viel handgreiflicheren Sinn als das Judenthum kannte nämlich das religiöse Durchschnittsbewusstsein der Zeit „Götterkinder“ (Celsus, bei Orig. I 37, sah sich erinnert an Danaë, Melanippe, Auge und Antiope), ja es fand solche sogar in geschichtlichen Persönlichkeiten, wie Pythagoras, Plato, Dionysius, Alexander, Seleukus, Augustus. Sobald das Christenthum daher auf griech. Boden sich angesiedelt hatte, wirkten solcherlei Vorstellungen kräftiger, wobei ihnen selbstverständlich die gröbere, die allzusinnliche Form abgestreift wurde. Eine noch genauere Analogie würde freilich der asiatische Osten mit der Jungfraugeburt des Buddha bieten. Der mehr volksthümlichen Einkleidung der Sache trat überdies auch auf christl. Boden die mehr theologisch bedingte Reflexion auf Präexistenz unmittelbar zur Seite. Vgl. Lobstein, Le dogme de la naissance miraculeuse du Christ 1890, 11 f 26 f 31 33.

Die deutsche Bibel spricht hier und oft, namentlich in der Parallele Mt 1 20, von „dem heiligen Geiste“, wo im Grundtext nur „heiliger Geist“ steht im unpersönlichen Sinne, gleichbedeutend mit der im 2. Glied genannten δύναμις ὑψίστου, welche die Maria *überschattet,* wie Ex 40 34, Num 9 15, I Reg 8 10, Jes 6 4 jede Erscheinung Gottes auf Erden Gewölk um sich breitet. Offenbar entsprechen hier ἐπέρχεσθαι und ἐπισκιάζειν dem γινώσκειν 34. Die, übrigens aus Mt 1 16 eingetragene, LA ἐκ σοῦ setzt τὸ γεννώμενον = das Geborenwerdende voraus, welches also heilig genannt werden soll. Mit grösserem Recht aber übersetzt eine Minderheit von Auslegern: *das erzeugt werdende Heilige,* vgl. Mt 1 20 τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν vom Embryo. Als σημεῖον, d. h. Exemplification und Wahrzeichen zu-

gleich, wird der Maria 36 ihre *Verwandte* Elisabet vorgehalten. Der wirklichen Geschichte, sogar noch Joh 1 31 33, ist ein solches, zwischen Jesus und dem Täufer bestehendes, Verwandtschaftsverhältniss fremd. Hier aber werden schon die Mütter der beiden Grossen Israels in eine persönliche Berührung mit einander versetzt, wie solche dem späteren Verhältnisse ihrer Söhne entspricht und zum Vorbilde dient. Gleich der Elisabet scheint demnach auch Maria als levitischen Geschlechtes (vgl. HILLMANN, JpTh 1891, 215 226f 250—257), im Gegensatze aber zu der alten Verwandten (v. 18) als jugendlich gedacht; ein Mädchen (κόρη) heisst sie in griech. Liturgien (USENER 28). Der zur Begründung seiner Weissagung 37 vom Engel aufgebotene Spruch Gen 18 14, vgl. auch Sach 8 6, Job 42 2, hebraisirt sowohl in dem unpersönlichen Gebrauch von ἀδυνατεῖν (bei den Griechen: schwach, unvermögend sein, hier und Mt 17 20 nach LXX unmöglich sein), als auch in der Bedeutung von ῥῆμα = דָּבָר res, wie v. 65, Mt 18 16, II Kor 13 1; dagegen sonst im NT = verbum. Den Gehorsam Marias 38 bringt die patristische Exegese gern in Contrast zum Ungehorsam Evas. Hier erst, nicht etwa bereits 28, ist auch der Moment der Empfängniss anzusetzen, da nach 2 21 annuntiatio und conceptio auseinanderfallen.

Besuch Marias bei Elisabet. Lc 1 39—56. Einige Tage nachher 39 (ἐν ταῖς ἡμ. ταύτ. schliesst wenigstens sofortigen Aufbruch aus) macht sich Maria auf (ἀναστᾶσα hebraisirend = וַיָּקָם) und besucht, wie in wörtlicher Erfüllung des ἰδού v. 36, mit von Hoffnung beschleunigten Schritten (μετὰ σπουδῆς) ihre Freundin, die auf dem Gebirge wohnt, wie Samuels Eltern I Sam 1 1 auf dem Gebirge Ephraim. Hier ist nach v. 5 das Gebirge Juda gemeint, daher εἰς πόλιν Ἰούδα gegen v. 5 und 65 hier indecl. wie in LXX γῆ Ἰούδα, also eine beliebige Stadt im Stamme Juda, nicht etwa das Jos 15 55 21 16 erwähnte Juttha. Als Folge von v. 15 ist es gedacht, wenn 41 (abgesehen von dieser Stelle hat Lc immer die Form Μαριάμ) das ungeborene Johanneskind im Mutterleib hüpft, nach dem Vorbilde von Gen 25 22, wo Rebekkas Kinder, die späteren feindlichen Brüder, sich schon im Mutterleib stossen. Daraus schliesst (vgl. die Angabe des Erkenntnissgrundes 44) ihrerseits Elisabet, dass sie in Maria die Messiasmutter vor sich hat. Daher ihr Gruss an dieselbe 42—45. Die hebräischartige Umschreibung des Superlativs 42 *Gottbegnadigte unter den Weibern* ist zwar auch den griech. Dichtern nicht ganz unbekannt, erscheint aber hier eher im Anschlusse an Jdt 13 18, bzw. 23 εὐλογητὴ παρὰ πάσας τὰς γυναῖκας, wie auch die *gesegnete Frucht deines Leibes* פְּרִי־בִטְנְךָ an Dtn 28 4 erinnert. Ueber Verherrlichungen der Mütter grosser und frommer Männer s. zu Lc 11 27. Auf den freudigen Ausruf folgt 43 die demüthige Frage, *woher* (πόθεν scil. γέγονεν), aus welcher Ursache *ihr* die Ehre eines solchen Besuches *werde, dass* (ἵνα umschreibt wie oft im NT und in der späteren Gräcität den Infinitiv) *die Mutter* ihres *Herrn* (κύριος κατ᾽ ἐξοχήν ist der Messias Ps 110 1, JSir 51 14, bzw. 10) sie besuche. Wenn also Mt 3 14 der Täufer um seine untergeordnete Stellung zu Jesus weiss, so wird in der noch späteren Darstellung solches Wissen bereits auf seine Mutter übertragen: anders die Mt 11 3 bezeugte Wirklichkeit. LTHS Uebersetzung überträgt 45 in die 2. Person, als wäre εἶ zu ergänzen, was der Urtext in der 3. ausdrückt. Das ὅτι nach πιστεύειν ist immer mit „dass" (so die griech. Ausleger), nicht mit „weil" (die lat.) zu übersetzen, vgl. ähnlich Act 27 25. Selig ist sie, weil sie im Gegensatz zu Zacharias an die Erfüllung der Verheissung unbedingt glaubte. Erst nach-

dem sie aus Elisabets Rede vernommen, dass dieser das Geheimniss geoffenbart ist, spricht **46** auch Maria; merkwürdiger Weise lassen einige altlat. Zeugen und Handschriften des Orig. statt ihrer die Elisabet weiter sprechen. Der Lobgesang Marias, das sog. Magnificat, bringt nämlich nichts Individuelles, insonderheit, da selbst 48 auch auf Elisabet oder überhaupt Mütter glorreicher Söhne passen würde, nichts auf die Situation Marias und die Ankunft des Messias Bezügliches. Vielmehr ist im ganzen Hymnus lediglich von früheren Erweisungen der Macht, Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes die Rede; vgl. die Aoriste 51—55. In der That haben wir eine Erneuerung des Lobgesanges der Hanna, der Mutter Samuels, I Sam 2 1—10, daneben aber auch mancherlei anderweitige at. Reminiscenzen, zumal aus dem Psalmbuche, auch aus den apokryphen Psalmen Salomos, vor uns. Die sachgemässeste Gliederung (in 4 Strophen, jede zu 4 Zeilen) findet sich bei W-H. Die 1. Strophe 46—48 dient dem Ausdruck der persönlichen Empfindung Marias und entspricht I Sam 2 1. Μεγαλύνειν, wörtlich gebraucht Mt 23 5, steht 46 (anders 58) = הִגְדִּיל vom Lobpreis, wie oft in LXX (vgl. namentlich Ps 34 4) und Act. Zwischen den Begriffen ἡ ψυχή μου (vgl. Ps 35 9) und τὸ πνεῦμά μου **47** ist nicht zu unterscheiden; sie stehen promiscue für Ich. Der θεὸς σωτήρ erinnert an den Sprachgebrauch der Pastoralbriefe. Der Aorist ἠγαλλίασεν (nur hier und Apk 19 7 das Activ) ist mit Bezug auf das **48** berührte Factum der Vergangenheit v. 28 gewählt, der Gedanke aus I Sam 1 11 ἐὰν ἐπιβλέπων ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου. Das Wort ἐπιβλέπειν entspricht dem hebr. רָאָה oder הִבִּיט und פָּנָה Hinblicken auf etwas, um sich desselben anzunehmen. Wie Lea Gen 30 13 sagt μακαρία ἐγὼ ὅτι μακαριοῦσί με αἱ γυναῖκες, so werden die (christl.) Generationen die Maria preisen: Anfang dazu Lc 11 27. Die 2. Strophe 49 50 = I Sam 2 2 geht auf die göttliche Verursachung solches Glückes zurück. Dabei findet **49** *Grosses hat er gethan* Reminiscenz aus Ps 71 19 und *heilig* (erhaben über die menschliche Schwäche und Sündhaftigkeit) *ist sein Name* aus Ps 111 9 statt und begegnet **50** der at. Ausdruck לְדוֹר וָדוֹר oder לְדוֹר דּוֹרִים Jes 51 8, I Mak 2 61. Besonders nahe liegen die Parallelen Dtn 7 9 und Ps 103 17. Die 3. Strophe 51—53 beschreibt die stetige und auch in der Erwählung der niedrigen Magd zur Messiasmutter erkennbar gewordene Weise, darin sich die 49 50 verherrlichte Gottesmacht geschichtlich kund gibt. Die Aoristformen sind daher im Anschlusse an 48 ἐπέβλεψεν und 49 ἐποίησεν gewählt, wie sie zugleich geboten waren vom Original Ps 89 11 und I Sam 2 3 4; an letztere Stelle erinnern auch **51** die *Uebermüthigen in ihres Herzens Sinn* = אַבִּירֵי לֵב Ps 76 6, während ἐποίησεν κράτος = עָשָׂה חַיִל Ps 118 15 ist. Die **52** geweissagte Umkehr der Machtverhältnisse ist Steigerung von I Sam 2 8, JSir 10 14 und die der Besitzverhältnisse **53** nach I Sam 2 5, vgl. auch Job 5 11 12 19, Ps 34 10 11 107 9. Beides entspricht zugleich den socialen Idealen des Evglsten. Die 4. Strophe 54 55 berührt keineswegs die messianische Heilsthat Gottes direct (Ws), sondern bringt nur ein Summarium des Vorangegangenen (Mr), und zwar lehnt sich **54** an Jes 41 8 9 an: σὺ δὲ Ἰσραὴλ παῖς μου (עַבְדִּי) οὗ ἀντελαβόμην: letzteres Verbum, construirt mit Gen. person. = Jemand ergreifen, sich seiner annehmen, s. Act 20 35. Der Zweck dieser göttlichen Intervention liegt in μνησθῆναι ἐλέους, womit direct **55** *zu Gunsten Abrahams* zu verbinden ist: Reminiscenz aus Ps 98 3, während der Zwischensatz sein Vorbild in Mch 7 20 hat. Den Abschluss der Erzählung bringt **56**: nach 3 Monaten, d. h. als die Zeit der Entbindung Elisabets nahete, *kehrte Maria* wieder *heim*.

Die Geburt des Täufers. Lc 1 57—80. Der Gen. τοῦ τ. 57 ist von χρόνος abhängig: das im Naturlauf begründete Zeitmaass wurde voll, s. zu v. 23; wie 2 6 21 nach Gen 25 24. Ebenso wird 58 der Gegenstand der Mitfreude (συγχαίρειν 15 6 9, also nicht congratulari; s. zu v. 14) der Verwandten hebräischartig ausgedrückt nach Gen 19 19 ἐμεγάλυνας τὴν δικαιοσύνην σου und I Sam 12 24 ἃ ἐμεγάλυνε μεθ᾽ ὑμῶν = אֲשֶׁר־הִגְדִּל עִמָּכֶם. Es erfolgt 59 die Beschneidung am 8. Tag nach Gen 17 12 und damit nach Gen 21 3 4 verbunden die Namengebung, wie bei unserer Taufe. Man will ihm den Namen des Vaters geben: ἐκ. imperfectum de conatu, ἐπὶ τῷ ὀν. auf Grund des Namens wie Neh 7 63. Da aber nimmt 60 die Mutter das Wort. Während ἀποκρίνεσθαι v. 19 35 eine wirkliche Antwort einführt, bedeutet es hier und oft im NT = עָנָה überhaupt ein irgendwie motivirtes Sprechen. Als Seitenstück zur Maria v. 31 weiss auch Elisabet bereits den gottgewollten Namen ihres Sohnes; s. zu v. 13. Behufs Beseitigung des entstandenen Dissensus winkt man 62 dem Vater *das wie er ihn heissen lassen wollte* (Optativ mit ἄν im NT nur bei Lc) *zu*, woraus die alten Exegeten (die neueren harmonisiren meist) auf Taubstummheit des Zacharias schlossen; die Darstellung erklärt sich nämlich aus der Doppelbedeutung des Wortes κωφός, s. zu v. 22. Stumm aber ist er jedenfalls noch 63 trotz des hebräischartig stehenden λέγων (= לֵאמֹר wie ein Anführungszeichen z. B. II Reg 10 6). *Er schrieb* den Namen *auf ein Wachstäfelchen*, wie es zur Aufzeichnung gelegentlicher Notizen diente, unserer Schiefertafel gleich. Die Verwunderung der Umgebung erklärt sich aus dem unvorbereiteten Zusammentreffen beider Gatten in dem scheinbar unmotivirten Namen. Jetzt aber 64 erfolgt die Lösung des Bannes. Zacharias thut seinen Mund auf wie Dan 10 16, womit sich ἡ γλῶσσα αὐτοῦ (ἐλύθη Mc 7 35) zeugmatisch verbindet. Derartige Vorgänge (τὰ ῥήματα ταῦτα = הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה) werden 65 selbstverständlich viel besprochen (διελαλεῖτο), und die davon hören 66 nehmen sie, um weiter darüber nachzudenken, zu Herzen; vgl. dasselbe anders ausgedrückt 2 19. Das τίθεσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ hat zwar seine Analogie in dem homerischen τίθεσθαι ἐν στήθεσσι, ἐν φρεσί, ἐν θυμῷ, ist aber hier doch Hebraismus = וַיָּשִׂימוּ בִלְבָבָם I Sam 21 13. Sich weiteren Gedanken hinzugeben darüber, was unter solchen Auspicien (τί ἄρα = quid igitur) aus dem Kinde werden möchte, war man um so mehr veranlasst, als auch (καὶ γάρ, was rec. zur Verdunkelung des Sinnes weglässt) in der Folge *die Hand* (metonymisch für Macht zu Schutz und Hülfe) *des Herrn mit ihm war*, wie 80 gezeigt wird. Zwischen hinein schiebt sich aber der Lobgesang des Zacharias, das sog. Benedictus, und zwar zurückgreifend auf v. 64. Denn dieses ἐλ. εὐλ. τ. θ. wird nach gewöhnlicher und wohl richtiger Annahme 67 als prophetisch begeisterte Rede erklärt. Der, somit nachträglich gebrachte, Prophetenspruch des Zacharias gliedert sich in 5 Strophen zu je 4 Zeilen und enthält abermals eine Blumenlese aus Psalmen und Propheten. Näher stellt sich das Verhältniss so, dass die 3 ersten Strophen in durchaus jüdisch nationaler Weise von Dingen sprechen, die schon geschehen sind (vgl. die Aoriste wie im Magnificat), während erst die beiden letzten der Situation gerecht werden und vom messianischen Heil der nächsten Zukunft reden. Die 1. Strophe 68 69 beginnt mit εὐλογητὸς (scil. εἴη) κτλ. nach der Schlussformel der Psalmbücher Ps 41 14 72 18 89 53 106 48. Weitere Parallelen hat 68 an Ps 111 9, Jes 43 1, Sap 10 15. Das hier erstmalig begegnende ἐπισκέπτεσθαι, wozu man ohne zwingende Ursache aus dem Folgenden τὸν λαόν (so, nicht ἔθνος, heisst Israel als das theo-

kratische Volk = עַם) ergänzt, entspricht wie ἐπιβλέπειν v. 48 dem hebr. פָּקַד und wird u. A. von Besuch und Krankenschau des Arztes gebraucht; wie hier steht es noch 7 16, Act 15 14, besonders charakteristisch aber Jak 1 27, Mt 25 36 43, vgl. JSir 7 35; über ἐπισκοπή s. zu Lc 19 44, I Pt 2 12. Das Bild des Hornes **69** ist zur Veranschaulichung der Macht vom kämpfenden Stier hergenommen; also Rettung bringende Macht: Reminiscenzen aus I Sam 2 1 10, Ps 18 3 132 17, Ez 29 21; vgl. Hor. Carm. III 21 18 addis cornua pauperi. Auch Act 4 25 ist David παῖς θεοῦ. Die 2. Strophe 70—72 beginnt ähnlich wie v. 55 (beide dichterische Stücke sind gleicher Herkunft) mit einem, die Uebereinstimmung der Erfüllung mit der Verheissung betonenden, Zwischensatze **70**, der an Act 3 21 15 18 erinnert. Dagegen ist **71** als Apposition zu κέρας σωτηρίας 69 zu fassen, fast wörtlich nach Ps 106 10 gebildet, während **72** die Absicht des göttlichen Thuns angibt wie v. 54, wo ein gleicher Zweckinfinitiv begegnet, im Uebrigen den Gedanken von Ps 105 8 106 45 reproducirt. Aehnlich dem Hebraismus 58 wird hier ποιεῖν ἔλεος mit μετά construirt wie עָשָׂה חֶסֶד mit עִם z. B. Gen 24 14. Die 3. Strophe 73—75 bringt, indem sie dem v. 72 aufgenommenen Faden des Gedankens Ps 105 9—11 (Gen 22 16—18) folgt, **73** mit ὅρκον eine Apposition zu διαθήκης in der Weise der attractio inversa, d. h. attrahirt von ὅν. Wohl von ὅρκον abhängig ist τοῦ δοῦναι, absolut wie נָתַן Ps 106 46, I Reg 8 50 gebraucht, und **74** der Accusativ ῥυσθέντας statt ῥυσθεῖσι ist durch den **75** folgenden Infinitiv veranlasst. Erst wenn es von Feinden nicht mehr belästigt ist, wird sich Israel ruhig seines Gottes freuen und vor ihm *in Heiligkeit und Gerechtigkeit*, d. h. auf religiös und sittlich normale Weise (beide Begriffe auch Eph 4 24 verbunden), wandeln können; während zwischen den Lesarten πάσαις ταῖς ἡμέραις und πάσας τὰς ἡμέρας nicht zu entscheiden ist, fällt der Zusatz τῆς ζωῆς jedenfalls weg. Nachdem diese 3 Strophen ganz in den Formen der populären Erwartung einer politischen Befreiung des theokratischen Volkes und Wiederherstellung des Davidsthrones sich bewegt haben, lenkt die 4. Strophe 76 77 auf das Ereigniss des Tages, die Geburt des messianischen Vorläufers, über mit καὶ σὺ δέ; so nämlich ist **76** zu lesen, wie auch 2 35, Mt 10 18, Joh 6 51 καὶ δέ einen neuen Begriff einführt (Vorläufer im Gegensatze zum Heil selbst), welcher aber an einem gewissen Punkt mit dem Vorigen zusammenhängt (messianisches Glück). Der Beruf des Täufers wird theils nach Jes 40 3 (Wegbereiter), theils nach Mal 3 1 (Vorgänger) beschrieben, ähnlich wie v. 17. Die schon 75 eingeleitete religiös-sittliche Wendung der volksmässigen Zukunftsträume wird **77** definitiv, wobei das undeutlich angeschlossene ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν am häufigsten und besten mit σωτηρίας in Zusammenhang gebracht wird, schon um der wahrscheinlichen Nachwirkung von Mt 1 21 willen, wo auch derselbe Collectivbegriff in σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν begegnet. Die 5. Strophe 78 79 führt gut lucanisch (vgl. οἰκτίρμων 6 36) den beschriebenen Heilserfolg zurück auf die Ursächlichkeit der göttlichen Liebes- und Erbarmungstriebe: σπλάγχνα **78** = Eingeweide, auch bei griech. Dichtern Sitz der Affecte, hier aber = רַחֲמִים speziell für Wohlwollen und Mitleid; während aber im Hebräischen der Gen. pers. dazu tritt, so dagegen hier der Gen. qualitatis ἐλέους, wie Kol 3 12 οἰκτιρμοῦ. Zu ἐπισκέψεται oder ἐπεσκέψατο (die besten Zeugen variiren, aber nur Ersteres entspricht dem sonstigen Charakter der 2. Hälfte des Lobgesanges) s. zu 68. Die ἀνατολὴ ἐξ ὕψους erinnert an das at. Bild des Sonnenaufgangs (Apk 7 2) für den Anbruch des messianischen Heiles Mal 3 20, bzw. 4 2,

Jes 58 8 60 1 2; vgl. dazu auch das Bild vom Stern Num 24 17 und zu Mt 2 2. Vornehmlich ist aber die Vorstellung von messianischen Lichtaufgängen für Israel und für die Völker zu Hause Jes 9 2, bzw. 1, welche Stelle daher **79** und Mt 4 16 zur Verwendung gelangt: ἐπιφᾶναι, spätere Form für ἐπιφῆναι, ist von ἐπισκ. abhängender Infin. des Zweckes, wie andererseits von diesem wieder der weitere Infin. τοῦ κατευθ. (vgl. I Th 3 11) abhängt; εἰρήνη im allgemeinen Sinne = שָׁלוֹם. Als Abschluss folgt **80** eine Nachbildung von Jdc 13 24 25. Die spätere Lebensweise des Täufers schien einen frühen Bruch mit der menschlichen Gesellschaft zu fordern. Bei Zeiten also zieht er sich zurück und lebt in der Wüste bis zum Tage seiner ἀνάδειξις, renuntiatio, Ernennung und Proclamation von Beamten, vgl. 10 1, welche vor sich ging, wie 3 2 3 besagt.

Die Geschlechtsregister Jesu. Mt 1 1—17 = Lc 3 23—38. Bei Mt gilt die Ueberschrift **1** βίβλος γενέσεως nicht dem ganzen Buch, nicht einmal der gesammten Vorgeschichte, sondern nur diesem, fertig vorgefundenen und an die Spitze gestellten, Stück mit Ausschluss der matthäischen Zwischen- und Schlussbemerkungen; sie entspricht schon in LXX dem hebr. סֵפֶר תּוֹלְדוֹת Gen 5 1. Demgemäss ist γένεσις hier Entstehung, Ursprung, 18 dagegen Geburt (= γέννησις rec.). Die Form Ἰησοῦς Χριστός als solenne Bezeichnung der messianischen Persönlichkeit ist erstmalig von Pls ausgeprägt und kommt bei den Snptkern nur noch Mc 1 1 und vielleicht Mt 1 18 16 21 vor. Das Ursprüngliche ist nämlich ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς = der Messias Jesus; daher das Nomen proprium Χριστὸς Ἰησοῦς und bald auch in umgekehrter Folge, wobei der Personname Jesus (LXX für Jesua, die spätere jüd. Form von Josua) wie ein Vorname, der Amtsname Χριστός aber als zweiter Eigenname erscheint. Uebrigens sind es erst die Juden der späthasmonäischen und der römischen Zeiten, welche den, in ihren prophetischen Schriften verheissenen, König der erwarteten Glanzzeit des auserwählten Volkes, da letzteres über alle Heiden herrschen und der ganzen Welt seinen Gottesglauben mittheilen sollte, Messias (aramäisch für מָשִׁיחַ = Χριστός, Gesalbter) nannten. Eine populärere Bezeichnung war בֶּן־דָּוִד υἱὸς Δαυείδ, wie Jesus auch hier und 9 27 12 23 21 9 heisst, sofern der Messias nicht bloss das Reich Davids wiederaufrichten, sondern nach feststehender Voraussetzung auch ein Nachkomme des grossen Königs sein musste, s. zu 22 42. David selbst aber heisst seinerseits υἱὸς Ἀβραάμ. Weil es dem Evglsten darauf ankommt, in Jesus den at. verheissenen Messias des jüd. Volks, der dem ganzen δωδεκάφυλον (vgl. **2** Judas und seine Brüder) angehört, nachzuweisen, führt er das Geschlechtsregister noch über David hinaus bis auf Abraham zurück, den 1. Patriarchen, welchem die Verheissung des messianischen Segens erstmalig zu Theil geworden ist. Die Geschlechtsreihe von Abraham bis auf David wird 2—6 in einer Weise durchgeführt, die nur darin, dass Rahab (Jos 2) zur Mutter des Boas, des Urgrossvaters Davids, erhoben wird, weder vom AT (vgl. I Chr 2 11, Rt 4 18—22) bestätigt, noch auch angesichts der 3—400 Jahre, die zwischen Josua und David liegen, überhaupt denkbar ist. Wie aber hier die, auch sonst im NT (Hbr 11 31, Jak 2 25) zu einer gewissen Bedeutung gelangte, Rahab, so sind, der hebr. Uebung entgegen, noch einige weitere Mütter genannt. So schon **3** Thamar mit ihren unehelichen Zwillingssöhnen Peres und Sera nach Gen 38 16—30, I Chr 2 4; so **5** Ruth, die Moabitin, welche schon Rt 4 12 mit Thamar zusammengestellt erscheint; so auch **6** das Weib des Urias (II Sam 11). Einige dieser Weiber, wie

Thamar und Ruth, spielen auch in rabbinischen Beschäftigungen mit dem Stammbaum des Messias eine Rolle (Weber 341); alle aber sind auf mehr oder weniger ausserordentliche Weise in den Beruf eingetreten, die Geschlechtsreihe auf den künftigen Messias fortzuführen; sie erscheinen überdies auch als im Urtheil der Welt bescholten, können daher als „typi Mariae" (protest. Auslegung seit Grotius) gelten; vgl. v. 19. Um so mehr glaubte der Evglst sie in das Geschlechtsregister einfügen zu sollen. Ihr nächstes Ziel hat die Genealogie in dem König David erreicht; die incorrecte Setzung eines ersten τὸν vor Δαυείδ bei folgendem τὸν βασιλέα wiederholt sich 16. Die Geschlechtsreihe von David bis auf Jechonias 6—11 bringt zunächst, wenigstens im ältesten beglaubigten Text, einige Namensverwechslungen: **7** Asaph, den Psalmisten, statt Asa und **10** Amos, den Propheten, statt Amon, sodann aber auch Unrichtigkeiten. Erstlich ist **8** Joram Vater des Usias, während in Wirklichkeit sein Sohn Ahasja, dessen Sohn Joas, dessen Sohn Amazja und erst dessen Sohn Usias hiess; die Ausleger erklären dies meist als Folge eines Abschweifens des Auges bei I Chr 3 11 12 von Ὀχοζίας = Ahasja auf Ὀζίας = Usias; aber Usias heisst dort vielmehr Ἀζαρίας. Zweitens zeugt **11** Josias den Jechonias und seine Brüder, während in Wirklichkeit Josias der Vater des Jojakim, erst dieser aber der Vater des Jojachin oder Jechonias ist. Auch hatte zwar Jojakim (I Chr 3 15), nicht aber Jojachin Brüder. Das Geschlechtsregister versteht unter *seinen Brüdern* wohl den letzten König von Juda, Zedekias, welcher II Chr 36 10 ausnahmsweise und irrthümlich Bruder Jechonias heisst, in Wirklichkeit aber dessen Oheim war (Jer 37 1, II Reg 24 17). Den Grund dieser Auslassungen hat schon Hieronymus in der Absicht entdeckt, die 3 Tessaradekaden 17 nicht zu überschreiten. Freilich würde Jojakim insofern gute Dienste gethan haben, als man dann, um die 14 Glieder auch in der 3. Reihe 12—16 vollzählig zu erhalten, nicht den Jechonias zweimal zählen müsste, einmal als letztes Glied der 2. Reihe *um die Zeit der babylonischen Gefangenschaft* **11**, das andere Mal als 1. Glied der 3. Reihe *nach der babylonischen Gefangenschaft* **12**: μετοικεσία = deportatio, hellenistisch für גּוֹלָה, classisch μετοίκησις. Diese 3. Reihe bringt im Uebrigen lauter Namen von Privatleuten, wie die 2. Könige, die 1. Patriarchen gebracht hat. Von allen diesen Namen kennt das AT nur noch ihrer zwei: Sealthiel und Serubabel. Letzterer ist nach I Chr 3 19 ein Sohn Pedaias, Neffe Sealthiels, dagegen hier, Esr 3 2 5 2, Neh 12 1, Hag 1 1 und Lc 3 27 sein Sohn. In Jesus, der als 14. Glied der 3. Reihe mitgezählt werden muss, hat die Genealogie **16** ihr letztes Ziel erreicht. Da sie die Abkunft desselben von David und Abraham gut jüdisch nur durch väterliche Vermittelung herstellt, kann sie auch ursprünglich nur ausgelaufen sein in dem Satze Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν, also unmöglich von dem Evglsten herrühren, welcher sofort v. 18—25 die vaterlose Erzeugung und Jungfraugeburt berichtet. Dieser deckt also den Widerspruch der von ihm aufgenommenen Stammtafel mit der eigenen Erzählung durch die an die Stelle jenes Satzes eingetragene Bemerkung τὸν ἄνδρα Μαρίας ἐξ ἧς κτλ. *Alle* (geschichtlich falsch, da 4 Könige Judas fehlen) *Geschlechter* werden **17** zum Schlusse symmetrisch geordnet. Die jüd. Liebhaberei, den Geschichtsverlauf in stereotype Zahlen und mathematische Formeln zu fassen (ἀκρίβεια τῶν περιόδων) und das damit zusammenhängende Wohlgefallen an Zahlenspielen führen hier auf die sechsmal genommene Siebenzahl, wie die Genealogie Lc 3 23—38 elfmal die einfache Siebenzahl (oder 70 + 7) auf-

weist. Allerdings bietet die Genealogie selbst bei Miteinrechnung Jesu nur 41, erst bei Mitzählung Marias 42 Namen. Aber der Schlüssel zur Rechnung liegt, wie gezeigt, in der doppelten Erwähnung der μετοικεσία Βαβυλῶνος 11 12.

Die 2. Genealogie Lc 3 23—38 weist dieselbe Umbiegung ihres ursprünglichen Zweckes, welche die 1. am Schlusse brachte, gleich am Anfang auf. Wer diese 76 Ahnen Jesu erstmalig zusammengesucht hat, kann dies nicht mit der Absicht gethan haben, den mühsam hergestellten Faden gerade an der entscheidenden Stelle zu durchschneiden mit der Andeutung, dass Alles auf einem Irrthum beruhe. Wohl aber schliesst nach vorangeschickter Geburtsgeschichte der 3. Evglst seine Einleitung zum messianischen Auftreten Jesu ab mit der Bemerkung, Jesus sei gehalten worden für einen Sohn Josephs, um daran dann den, freilich eben dadurch zugleich überflüssig gewordenen, Stammbaum anzuschliessen. Dieser ist gleichfalls nach typischen Zahlen gestaltet und so gut ein Werk judenchristl. Betriebsamkeit, wie der andere. Nur weist die schlechte Orthographie der hebr. Namen, die in mannigfachen Varianten vorliegen (z. B. statt Obed **32** bieten die älteren Zeugen bald Jobed, bald Jobel) entschiedener auf hellenistischen Ursprung. Zu bemerken ist, dass Matthat und Levi **24** dem Julius Africanus bei Euseb. KG I 7 5 10 unbekannt sind; dass **33** wenigstens in ℵBL Arni und sein Sohn Admein an die Stelle von Aram (rec. A) Mt 1 3 4 treten, während Aminadab wenigstens B fehlt; endlich dass der **36** genannte Καινάμ oder Καινάν nur in LXX Existenz hat, wo er Gen 10 24 11 12 13 ein Geschlecht zwischen Arpachsad und Sala bildet. Der merkwürdige Abschluss **38** τοῦ Ἀδάμ, τοῦ θεοῦ ist für den Vertreter des Paulinismus mit seinem δεύτερος Ἀδάμ (Rm 5 14, I Kor 15 22 45—49) und der Menschheitsreligion (Act 17 26) ebenso bezeichnend wie die Zurückführung der Geschlechtsreihen nur bis auf Abraham (Mt 1 1 2) für die judenchristl. Gesichtspunkte des 1. Evglsten. Dem 3. Evglsten war die Adamsabstammung vielleicht wichtiger als die Davidssohnschaft, aber um jene zu erweisen, hätte es nicht erst eines genealogischen Apparates bedurft.

Thatsache ist, dass Jesus im ganzen NT als Abkömmling Davids gilt (Rm 1 3, II Tim 2 8, Hbr 7 14, Apk 5 5 22 16, Act 2 30 13 23). Enkel seines Bruders Judas sind nach Hegesipp bei Euseb. KG III 19 20 1 2 als Davididen vor den Kaiser Domitian citirt worden. Diese aber gehörten zu den sog. δεσπόσυνοι, d. h. Angehörigen der Familie Jesu, welche bereits genealogischen Studien im Interesse ihres Geschlechts obgelegen haben sollen. Unter allen Umständen ist es begreiflich, dass die Christenheit sich bald in der Lage gesehen hat, in Jesus einen schriftgemässen Messias vor Allem auch in Bezug auf das Requisit der Davidssohnschaft im buchstäblichen Sinne nachweisen zu müssen. In der That sehen wir als Resultat solcher Bemühungen 2 Versuche hervortreten, dem beschriebenen Interesse Genüge zu leisten. Leider haben beide nur das miteinander gemein, dass sie den Stammbaum Josephs geben und diesen als Nachkommen Davids hinstellen. Denn ein reiner Gewaltstreich der harmonisirenden Apologetik ist es, wenn das Ἰησοῦς ὢν υἱὸς ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλεί Lc 23 übersetzt wird, als wäre Joseph nicht, wie auch in allen folgenden Gliedern das τοῦ zu verstehen ist, Sohn, sondern vielmehr Schwiegersohn des Eli, so dass also Lc den Stammbaum der Maria gäbe. Ebenso bodenlos ist die Exegese, welche Lc 1 27 ἐξ οἴκου Δ. auf παρθένου bezieht (noch Ws). Für die davidische Abstammung der Maria, auf welche es unter Voraussetzung der Thatsächlichkeit vaterloser Erzeugung allerdings allein ankäme, zeigt sich die Christenheit merkwürdiger Weise erst in Justin dem Märtyrer und im Protevglm Jacobi interessirt. Letzteres Schriftstück nennt ihre Eltern übrigens Joachim und Anna. Stellt aber auch Lc den Stammbaum Josephs dar, so muss man, um Harmonie mit Mt herzustellen, zur Annahme entweder von Adoptionsverhältnissen oder von Leviratsehen Dtn 25 5—10 greifen. Schon die Kirchenväter haben diese Wege betreten und demgemäss in Joseph bald den Adoptivsohn Elis, bald den natürlichen Sohn Jakobs, den gesetzlichen Sohn Elis, gesehen, letzteres Verhältniss gelegentlich auch umgedreht. Aber schon darum ist mit so künstlichen Ausflüchten nichts gewonnen, weil in beiden Stammbäumen Sealthiel und sein Sohn Serubabel vorkommen, so dass hier die gleiche Manipulation in der einen oder der anderen Form nöthig wird. Aber auch Eli und

Jakob treten ja nicht, wie dies bei dem vorausgesetzten Verhältnisse der Fall sein müsste, als Brüder auf, da Elis Vater Matthat Lc 24, Jakobs Vater Matthan Mt 15 heisst, jener ein Sohn Levis, dieser Eleazars ist. Ebenso heisst Sealthiels Vater Lc 27 Neri, dagegen Mt 12, I Chr 3 17 (LXX stellt Asir dazwischen) Jechonias; und Serubabels Sohn heisst dort Resa, Mt 13 dagegen Abiud. Ueberhaupt stimmen die Nachkommen Serubabels in beiden Geschlechtsregistern weder unter sich, noch mit den I Chr 3 19—24 vorfindlichen überein. Man müsste daher weiter annehmen, dass sowohl Eli und Jakob, als Neri und Jechonias Halbbrüder gewesen seien mit verschiedenen Vätern: so Julius Africanus bei Euseb. KG I 7 7 9 16 ὁμομήτριοι. Doch ist gerade für Halbbrüder die Verpflichtung zur Leviratsehe nicht nachweisbar, und in die Geschlechtsregister war jedenfalls nur der gesetzliche, nicht aber der natürliche Vater einzutragen. Und warum deutet keiner der beiden Evglsten auch nur mit einem Worte darauf hin, dass gerade in den genannten Fällen ein anderes als das gewöhnliche Vaterverhältniss, dass z. B. das Adoptivverhältniss gemeint sei? Ausserdem wissen wir nicht, ob die Leviratsehe, welche mit der alten Grundbesitzordnung zusammenhing, in späteren Zeiten noch üblich war, und über Adoptionsverhältnisse sind wir noch weniger unterrichtet. Dazu kommt die grosse Ungleichheit der Zahl der Generationen in beiden Genealogien. Zwischen David und Jesus liegen bei Mt 26, bei Lc 41 Glieder; dies ergibt für die Generation eine mittlere Dauer von 40 und von 25 Jahren. Insonderheit liegen zwischen Joseph und Serubabel bei Mt 9, bei Lc 2 × 9 Glieder. Es müsste somit in zwei nebeneinander herlaufenden Geschlechtsreihen das einzelne Menschenalter auf der einen Seite gerade noch einmal so lang gewährt haben, als auf der anderen. Unvermeidlich wird dadurch zunächst einmal die Anerkennung völliger Unvereinbarkeit beider Stammbäume. Da nun die eine Geschlechtsreihe Mt 6 auf David über Salomo und die von ihm stammenden Könige, die andere Lc 31 über den II Sam 5 14, I Chr 3 5 genannten Nathan und eine Reihe von Privatpersonen, die im AT gar nicht genannt sind, zurückführt, liegt es weiter nahe, anzunehmen, dass die Differenz der Stammbäume mit der unter den Juden verhandelten Streitfrage zusammenhängt, ob der Messias durch die königliche Linie von David abstammen werde (Jer 23 5 30 9 33 15 17) oder aber, weil Jechonias von Gott verworfen und seinen Nachkommen das Königthum aberkannt worden war (Jer 22 28 30 36 30), durch Nathan, vgl. Euseb. von Cäsarea ad Steph. qu. 3 2. Der 1. Versuch hat wohl der königlichen Linie gegolten, während der 2. von der Ueberlegung beherrscht ist, dass der Messias nicht wohl abgöttische Könige unter seinen Ahnen zählen dürfe. Vielleicht auch erschien die 2. Genealogie glaubwürdiger, weil sie nicht aus Chr herstellbar war. Jedenfalls liefern beide im Verein den schlagendsten Beweis für die Schwierigkeiten, welche dem Beginnen, die Herkunft Jesu von David gleichsam auf urkundliche Weise darzuthun, von Anfang an im Wege gestanden haben. Derselbe Julius Africanus, welchem wir bei Euseb. KG I 7 14 obige Notiz über die δεσπόσυνοι verdanken, erzählt ebendaselbst 7 13 auch, dass Herodes die genealogischen Urkunden der Juden dem Feuer übergeben habe. Was uns aber sonst noch Einschlägiges aus der Zeit Jesu mitgetheilt wird, betrifft nur die priesterlichen Stammbäume, auf deren Sicherung fortwährend grösste Sorgfalt verwendet worden zu sein scheint (Josephus, Vita 1, Apion 1 7). Dagegen existiren nur sehr zweifelhafte Nachrichten von Davididen zur Zeit der Hasmonäer. Später gelten als solche noch Hillel und Gamaliel. Vespasian hat nach Euseb. KG III 12 den Abkömmlingen aus königlichem Geschlecht unter den Juden nachgestellt. Aber nur eine unbestimmte Familien- oder Landestradition konnte in dieser Beziehung bestehen, und wenn das anspruchslose Haus des Zimmermanns Joseph schon vor den Tagen, da man an Jesu Messianität glaubte, über einen Stammbaum verfügt hätte, welcher die Abkunft der Familie von David klar stellte, so würde eben dieser Eine Stammbaum auch von Anfang an zur Geltung gekommen sein, und δεσπόσυνοι wie Evglsten hätten sich ihre nachgehenden Bemühungen sparen können; s. zu Lc 1 35.

Erste Darstellung der jungfräulichen Geburt Jesu. Mt 1 18—25. Zu lesen ist 18 entweder τοῦ δὲ Χριστοῦ (Occidentalen) oder τοῦ δὲ Χριστοῦ Ἰησοῦ (B); dagegen steht vor I. X. (rec. א) sonst nirgends der Artikel; über γένεσις s. zu 1 1. Das Subject des Satzes erscheint incorrect im Gen. absol., das Prädicat εὑρέθη, statt ἐφάνη, entspricht dem hebr. נִמְצָא. Mit ἐκ πνεύματος ἁγίου entdeckt der Evglst sofort den wahren Sachverhalt, wie er aber 19 dem Joseph noch nicht bekannt ist; s. zu Lc 1 35. Daher dieser, ihr ἀνήρ (weil das Verlöbniss rechtlich bindet), einerseits δίκαιος, d. h. streng gesetzlich gesinnt, also empfindlich für Anstoss und Aergerniss (Dtn 22 23 24), andererseits *nicht willens, sie,* seine Verlobte, durch eine die Ursache der Entlassung angebende Urkunde (Dtn 24 1) *der Schande preiszugeben,* entgegengesetzte Motive in dem Entschlusse ausgleicht, die Verlobung λάθρᾳ = durch Privatübereinkunft zu lösen.

Aber ein *Engel des Herrn* 20 (s. zu Lc 1 11 19), erscheint ihm κατ' ὄναρ בַּחֲלוֹם, welcher Ausdruck im NT bloss noch Mt 2 12 13 19 22 27 19 steht und insonderheit die gewöhnliche Springfeder für die Bewegungen in der Vorgeschichte bildet. Vgl. Joseph. Ant. II 9 3 die göttliche Erscheinung, die den Vater des Moses κατὰ τοὺς ὕπνους über die Zukunft seines Sohnes beruhigt. Die Weissagung 21 nach Gen 17 19, Jdc 13 5 bringt wie Lc 1 31 den Namen Jesus, hier aber mit einer die Wortbedeutung desselben (יְהוֹשׁוּעַ nachexilisch יֵשׁוּעַ) benutzenden Motivirung, vgl. Philo, Nom. mut. 21 Ἰησοῦς ἑρμηνεύεται σωτηρία κυρίου. Formeln, wie die 22 erstmalig begegnende, sind dem Mt eigenthümlich und führen 14mal sog. Reflexionscitate, im Gegensatz zu den aus Mc übernommenen Contextcitaten, ein. Aber einzig 23 = Jes. 7 14 wird in solchen Citaten der Grundtext geradezu verlassen zu Gunsten von LXX. Nur in dieser Form leistet nämlich die Stelle, was sie soll, da im Grundtexte nicht das, den betreffenden Sinn allein unmissverständlich ausdrückende, Wort בְּתוּלָה steht, sondern עַלְמָה = νεᾶνις in den anderen, aber im NT kaum benutzten, Uebersetzungen, was überhaupt ein mannbares junges Weib ohne Rücksicht auf den jungfräulichen Charakter bedeutet. *Sein Weib* heisst 24 Maria, wie Joseph 19 „ihr Mann"; anders Lc 2 5. Dem οὐκ ἐγίν. ἀ. 25 entspricht im ganzen NT nur noch οὐ γιν. Lc 1 34. Aus *bis dass sie geboren* folgt das Gegentheil von der kath. Vorstellung fortwährender Jungfrauschaft selbst dann, wenn τὸν πρωτότοκον rec. CD aus Lc 2 7 eingetragen erscheint. Angesichts von Mt 12 46 50 13 55 56 fällt aber nicht bloss jene Vorstellung, sondern erweist sich auch die matthäische Vorgeschichte als ungleichartiges Vorspiel zu einem Berichte, dessen Quellen noch unbefangen von Jesu Vater, Mutter, Brüdern und Schwestern reden. Subject zu ἐκάλ. ist übrigens nach 21 Joseph, nicht nach Lc 1 31 Maria.

Zweite Darstellung der jungfräulichen Geburt Jesu. Lc 2 1—20. Damals soll 1 Augustus, der erste römische Kaiser, ein δόγμα (placitum, decretum) haben ergehen lassen (Est 1 19 יֵצֵא דָבָר): ἀπογράφ. πᾶσ. τ. οἰκ., ut in censum referretur totus orbis romanus, d. h. dass alle Einwohner des Reiches zum Behufe der Besteuerung in öffentliche Listen eingetragen würden. Eine allgemeine Schatzung hat der genannte Kaiser dreimal, zwar nicht über alle Provinzen, aber über sämmtliche römische Bürger angeordnet (census populi), nämlich 26 und 6 v. Chr. und 14 n. Chr. Die in Italien wohnenden und vermöglicheren Bürger wurden überdies auch 4 n. Chr. geschätzt. Derartige Schatzungen hatten später nur noch zweimal, unter Claudius und Vespasianus, statt. Unserem Evglsten schwebt ein derartiger Hergang um so weniger vor, als hierfür der Zweck der Steuererhebung nicht in Betracht kommen würde. Der Evglst denkt an die von Josephus wiederholt Ant. XVII 13 5 XVIII 1 1 2 1 XX 5 2, Bell. II 8 1 in ihrer Bedeutung hervorgehobene ἀπογραφή (= ἀποτίμησις) Act 5 37, welche der Präses von Syrien P. Sulpicius Quirinius (Κυρήνιος) über Judäa und Samaria verhängte, nachdem diese Länder in Folge der Absetzung des Archelaus 6 n. Chr. zur römischen Provinz Syrien geschlagen worden waren. Derartige Provinzial-Census sind jedenfalls mehrfach vorgekommen und lagen schon im Interesse des, von Augustus angelegten, breviarium, in quo opes publicae continebantur, quantum civium sociorumque in armis, quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia et necessitates ac largitiones (Tac. Ann. 1 11, Suet. Aug. 101, Cass. Dio 56 33). Schwerlich aber beruhte dieses geographisch-statistische Unternehmen

auf einer generellen, den Ausdruck οἰκουμ. = imperium romanum Act 17 6 24 5 rechtfertigenden, Anordnung des Kaisers; diese müsste schon vor der 25 v. Chr. vorgenommenen Theilung der Provinzen zwischen Kaiser und Senat getroffen worden sein, und wir wissen, dass es zur Zeit des Augustus auch Provinzen gab, über die noch kein Census ergangen war. Für Judäa konnte eine römische Schatzung unter allen Umständen erst angeordnet werden, nachdem es zur römischen Provinz geworden war, also namentlich nicht unter Herodes dem Grossen, welcher als rex socius galt und selbständig über das Abgabenwesen in Palästina verfügte. Ebenso aber stand das Land auch unter seinem Nachfolger, dem Ethnarchen Archelaus, nur mittelbar unter römischer Oberherrschaft. Würde vor dessen Absetzung schon ein Census stattgehabt haben, welcher dem Volke seine Abhängigkeit von Rom zu fühlen geben musste, so hätte eine so abnorme und beunruhigende Maassregel dieselben Widersetzlichkeiten, welche dann unter der Führung des Gauloniters Judas ausgebrochen sind, schon früher zur Folge gehabt. Den von Josephus hervorgehobenen Charakter der Neuheit vindicirt dieser Schatzung auch Lc 2 αὕτη (nicht αὐτή, als wäre von „der Schatzung selbst" die Rede) ἡ (fehlt in ℵBD, schwerlich echt) ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο (ℵ ἐγένετο πρώτη), was nur heissen kann: hic factus est primus census. Auch Act 5 37 zeigt, wie bekannt dem Verfasser die verhängnissvollen Folgen jenes ersten Vorkommnisses sind. Also nimmt der Evglst mehrere Schatzungen an, von denen die erste unter Quirinius fällt, nicht aber mehrere unter Quirinius abgehaltene Schatzungen. Unter allen Umständen fällt das exegetische Kunststück dahin, πρώτη = προτέρα und ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου als Gen. nicht temporalis, sondern comparationis zu nehmen: früher als Quirinius herrschte.

Für eine derartige Construction, die übrigens Lc nach v. 21 22 15, Act 23 15 deutlicher mit πρὸ τοῦ ἡγεμονεύειν auszudrücken gewusst hätte, und für so viele anderweitige Misshandlungen unserer Stelle interessirte man sich nämlich, weil Jesus nach Mt 2 1, Lc 1 5 zur Zeit des Herodes, also mindestens 4 v. Chr., nicht aber, worauf unsere Stelle führen würde, erst 6—7 n. Chr. geboren wurde. Die Möglichkeit, einen früheren, unbekannten Census von dem späteren, allbekannten unterscheiden zu können, schienen ausserdem einige monumentale Funde zu gewähren, indem sie auf eine den Jahren 6—11 n. Chr., in welche des Quirinius Regiment über Syrien fällt, vorangehende Thätigkeit desselben Mannes in diesem Lande führten. Zunächst eine venetianische Inschrift, schon seit 1719 bekannt, aber erst 1880 theilweise wieder aufgefunden. Diese spricht indessen nur von einem auf Befehl des Quirinius zu Apamea abgehaltenen Census. Dagegen wird in einer 1764 bei Tibur gefundenen Inschrift von einem Ungenannten ausgesagt, dass er zweimal der Provinz Syrien vorgestanden habe, falls nämlich iterum mit dem darauffolgenden Syriam und nicht vielmehr mit den vorher ergänzten Worten leg. Aug. pro pr. zu verbinden sein sollte, in welchem Falle er zwar zweimal Legatus pro praetore, aber nur einmal Rector von Syrien gewesen wäre. Sollte nun nicht etwa Saturninus, sondern wirklich Quirinius gemeint und als zweimaliger Präses von Syrien bezeichnet sein, so bleibt doch immer die Thatsache bestehen, dass nach dem bestimmten Zeugnisse Tertullians, Marc. 4 19, zur Zeit der Geburt Jesu Sentius Saturninus Präses von Syrien war, der erst 2 Jahre vor dem Tode des Herodes durch Quintilius Varus ersetzt wurde. Ueberhaupt lässt unsere sonstige Kenntniss der damaligen Rectoren von Syrien für eine erstmalige Bekleidung jener Stelle durch Quirinius höchstens nur den Zeitraum von 3 v. Chr. bis 3 n. Chr., zwischen den Statthaltern Quintilius Varus, des Sentius Saturninus Nachfolger, und Volusius Saturninus, also auf keinen Fall eine Zeit „in den Tagen des Königs Herodes" Lc 1 5 frei. In dem angegebenen Zwischenraum hätte er möglicher Weise auch die Homonaden in Cilicien besiegen können, was ihm Tacitus, Ann. 3 48, in einem Zusammenhang nachrühmt, der auf die Zeit zwischen 12 v. Chr. und 3 n. Chr. zu weisen scheint. Wenn freilich unter Archelaus das jüd. Land einem römischen Reichscensus so wenig unterworfen werden konnte wie unter Herodes, so führen alle diese historischen Entdeckungsreisen zu keinem Ziele, sondern Lc hat entweder die frühere, bloss aus Mt übernommene, Zeitbestimmung oder aber die 10 Jahre des Regiments des Archelaus vergessen. Der Evglst benutzt seine, allerdings ungenaue, Kenntniss zeitgeschichtlicher Vorfälle, um die providentielle Verflechtung der Geburt des Weltheilandes

mit der Weltpolitik des Gründers des römischen Kaiserreiches zu veranschaulichen, worin ihm christl. Apologeten wie Melito von Sardes (Euseb. KG IV 26 78) gefolgt sind. Vgl. SCHR I 260—262 426—455.

Insonderheit muss ihm die Schatzung ein Mittel liefern, um Jesu Mutter von Nazaret, wo ihr geschichtlicher Wohnort war, nach Bethlehem zu bringen, wo der Messias nach Mt 2 5 geboren werden soll. Freilich erweist sich dieses Mittel als wenig glücklich gewählt. Denn wenn nun 3 *Alle reisen,* und zwar *ein Jeder in seine Stadt,* d. h. die Stadt, wohin er nach dem 4 angegebenen Maassstab gehörte, und wenn vollends „alle Welt" 1 in solcher Thätigkeit begriffen gewesen wäre, so hätte um jene Zeit eine Völkerwanderung stattgehabt. Ueberdies tritt an die Stelle der römischen Schatzung, bei welcher die betreffenden Angaben in der Gemeinde, zu welcher der bezügliche Grundbesitz gehörte, im Uebrigen am Hauptorte des jeweiligen Steuerdistriktes zu machen waren, eine von der jüd. Familienregistrirung nach φυλαί, πατριαί, οἶκοι abstrahirte Anschauung, sofern Jedweder den Stammort seines Geschlechtes aufsuchen soll. Aber je weiter vom Wohnort entfernt, desto uncontrolirbarer mussten die Angaben der Censuspflichtigen werden. Und nach welchem Princip soll dieser Stammort bestimmt werden? Seit der Zeit, dass David, Josephs Stammvater, in der 2 Stunden südlich von Jerusalem gelegenen Ortschaft Bethlehem gewohnt hatte, war etwa ein Jahrtausend verflossen. So schwerfällig arbeitet die Maschinerie, welche aufgeboten wird, um 5 die Maria nach Bethlehem reisen zu machen. Ja, dieser Zweck wird nicht einmal erreicht, da bei einem römischen Census, wo die betreffenden Angaben vom Familienhaupte gemacht wurden, Frauen gar nichts zu thun haben. Ueberdies ist Maria hier vielleicht noch nicht einmal, wie wenigstens nominell Mt 1 24, Josephs Weib, sondern nur seine Braut: dem τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ ℵBCDL setzt erst rec. A γυναικί bei, während letzteres auch allein vorkommt in it. Jedenfalls macht sie in hoch bedenklichem Zustande die weite und völlig unmotivirbare Reise. Uebrigens wird 4 5 von Nazaret, Joseph und Maria gesprochen, als ob uns diese Namen nicht schon aus 1 26 27 bekannt wären: Beweis verhältnissmässiger Selbständigkeit des neuen Stücks. Ueber τοῦ τεκ. 6 s. zu 1 57. Der πρωτότοκος 7 beweist, dass selbst dieser Evglst gleich den früheren in Jesus den Aeltesten in einer Reihe von Geschwistern erblickt. Denn auch hier gilt, was Lucian, Demonax 29, von Agathokles sagt: εἰ μὲν πρῶτος οὐ μόνος, εἰ δὲ μόνος οὐ πρῶτος. Darum, dass Maria sich einer Krippe als Wiege bedient, hat man die Geburt schon früh, aber ohne zwingenden Grund, in einen Stall verlegt und als Zeugen aus Jes 1 3 Ochs und Esel beigebracht. Statt dessen gibt die Ueberlieferung des 2. Jahrh. bei Justin, Dial. 78, und Protevglm Jac. 18 eine Höhle an, und noch EPIPHANIUS reproducirt unsere Stelle, als stünde hier ἐν σπηλαίῳ, also kein κατάλυμα, was nach HIERONYMUS = deversorium; indessen heisst 22 11 auch das Haus des Gastfreundes so. Die Hirtenwelt 8 erinnert nicht bloss, charakteristisch für diese spätere Form der Geburtsgeschichte, an die traditionelle Rolle der Hirten in Sage und Geschichte Israels (Jakob, Moses, David, Amos, vgl. auch den „Heerdenthurm" bei Bethlehem Gen 35 21) und an die Jugendgeschichte anderer, unter Hirten aufwachsender, Heroen, wie David, Romulus, Cyrus, sondern stellt auch in Uebereinstimmung mit dem Gedanken 1 51—53 den Gegensatz gegen die Hohen und Mächtigen, Vornehmen und Gelehrten dar: „Armen wird das Evglm gepredigt" 7 22. Dass die Hirten ihre Heerden im Freien hüten (φυλάσσειν φυλακάς begegnet zwar auch bei Classikern,

hier aber = שָׁמַר מִשְׁמָרוֹת Num 1 53), weist auf die Voraussetzung, Jesus sei im Sommer geboren. Denn das Austreiben der Heerden begann im März, und im November hatte die Rückkehr unter Dach statt. Wenn gleichwohl die Kirche seit Mitte des 4. Jahrh. den Geburtstag auf den 25. Dezember verlegte, so liess sie sich theils im Allgemeinen von dem Bestreben, den, dem wieder zunehmenden Tag geltenden, römischen Volksfesten (Saturnalien und natales solis invicti) eine Parallele zu schaffen, theils speziell von der Vorstellung leiten, dass der 25. März als Tag- und Nachtgleiche nach dem julianischen Kalender auch natale mundi, daher der Tag der Empfängniss des Gottessohnes sei, mit welchem die Neuschöpfung der Welt gegeben ist. Uebrigens steht auch unsere Nachtscene (τῆς νυκτός könnte gen. temporis sein, wird aber besser mit φυλακάς verbunden: verschiedene Nachtwachtstellen) unter dem Einflusse der Vorstellung Jes 9 2, s. zu 1 79, und insofern stimmt der allgemeine Gedanke zu dem so glücklichen Wurfe, der mit dem Christfest gerade die dunkelste Zeit des Jahres erhellte. Während die Engel Gottes in der 1. Vorgeschichte nur im Traum erscheinen, s. zu Mt 1 20, gehen sie in dem lucanischen Bericht auf dem Boden der Wirklichkeit ab und zu, wie hier bei Nacht, so bei Tag 1 11 28 38. Zunächst steht **9** ein Einzelner da (ἐφιστάναι lucanisch), umleuchtet von der δόξα κυρίου = כְּבוֹד יְהוָֹה, dem Lichtglanz Gottes, der sich auch seinen Boten mittheilt und sie legitimirt. Furcht ist **10** ausgeschlossen, wo eine Freude verkündigt wird, so gross, dass das ganze theokratische Volk (λαός) daran Theil nimmt. Dieselbe gilt **11** der Thatsache, *dass ein Retter geboren ist,* d. h. *ein Messias, ein Herr, in Bethlehem, der Stadt Davids:* die Ortsbestimmung gehört zu ἐτέχθη, also da, wo er nach Mt 2 5 6 geboren werden muss. Die Wahrheit des Gesagten wird **12** durch ein אוֹת wie Jes 7 14 bekräftigt mit Worten aus I Sam 10 7, Jes 37 30 38 7: *ein gewindelt in einer Krippe liegendes* Kind sollen sie finden. Das πλῆθ. στρατ. οὐρ. = צְבָא הַשָּׁמַיִם, also die den Thron Gottes wie Trabanten umgebenden Engelschaaren, z. B. I Reg 22 19, sind **13** dabei, Gott lobend (αἰν. = הִלֵּל) mit dem Gloria in excelsis, dessen Wortlaut **14** jedoch nicht feststeht. Es erscheint nämlich bei den ältesten Zeugen zweitheilig mit dem Schluss εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας = pax hominibus bonae voluntatis (vg). Aber bei den Griechen hat etwa seit Chrysostomus der Nom. εὐδοκία den Gen. verdrängt und in Verbindung mit einem, nach εἰρήνη eingeschobenen, καί dem „engelischen Lobgesang“ seine, auch in der protest. Welt geläufige, dreitheilige Gestalt verliehen. Ergänzt wurde früher ἔστω oder εἴη, jetzt in der Regel wie I Pt 4 11 ἐστί. Es entsprechen sich in beiden Gliedern 1) δόξα (zu Gottes Preis und Ehre dient die Sendung des Messias) und εἰρήνη (allgemein wie 1 79; seit Orosius verweist man dagegen auf die Schliessung des Janustempels, und die Neueren denken an den Frieden der Versöhnung), 2) ἐν ὑψίστοις (= מְרוֹמִים, die obersten Regionen, woher die Engel gekommen sind) und ἐπὶ γῆς (dieser Gegensatz begründet die Zweitheilung auch sachlich), 3) θεῷ und ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας (Gen. qualit. hebräischartig wie υἱοὶ ἀπειθείας Eph 2 2, τέκνα ὑπακοῆς I Pt 1 14 u. s. w.) = unter Menschen, die, durch ihre Bekehrung 1 17 76 77, Gegenstände der göttlichen εὐδοκία (ein den Griechen unbekanntes Wort, LXX = רָצוֹן) geworden sind. Nach dem Weggang der Engel **15** (als Gegensatz zu ihnen hat rec. καὶ οἱ ἄνθρωποι vor οἱ ποιμένες) wollen die Hirten διέρχεσθαι (fast nur lucanisch) δή (= igitur, denn) ἕως (Conjunction als Präposition) Βηθλεέμ: *hingehen* durch das Feld *bis nach Bethlehem*

und besehen, was dort sich ereignet hat. Aber wegen 17 19 dürfte ῥῆμα hier nicht wie 1 37, sondern = verbum stehen: *das Wort, das geschehen ist.* Beda übersetzte sogar: videamus verbum quod (caro) factum est. Von dem **18** Berichteten (περί gehört zu ἐθαύμ.) verrathen freilich die Nazaretaner 4 22 keinerlei Kenntniss. Maria aber **19** behielt wie Jakob Gen 37 11 (Dan 7 28) alle diese Worte (τὰ ῥήματα werden hier und v. 51 von den Meisten freilich hebräischartig als Bezeichnung des ganzen Vorgangs gefasst), *indem sie* dieselben zusammenreimte, d. h. *deutete.* Schliesslich verhält sich **20** nachträglich zu 18: die Leute erstaunten ob der ihnen von Seiten der Hirten gewordenen Kunde, diese selbst ob der Uebereinstimmung des von ihnen Erlebten mit der Engelbotschaft.

Beschneidung und Darstellung des Neugeborenen. Lc 2 21—39. Die Stelle **21** ist sachlich Parallele zu 1 59, im Vordersatze angelegt wie die hebräischartigen Constructionen mit καὶ ἐγένετο ὅτε, worauf der Nachsatz, ähnlich wie nach ἐγένετο δέ (s. zu 1 9), gleichfalls hebraisirend mit dem, im abendländischen Text schon früh weggefallenen, καί beginnt. Jesus heisst Gal 4 4 γενόμενος ἐκ γυναικός, γενόμενος ὑπὸ νόμον. Diese treue Gesetzesbeobachtung feiert unser Abschnitt. *Als* **22** *erfüllt wurden die Tage ihrer* (αὐτῶν beruht auf einer irrigen Vorstellung, da es sich nur um Maria handeln kann) *Reinigung* = Lev 12 6, בִּמְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ. Schwerlich verträgt übrigens eine solche Erzählung den Gedanken einer wunderbaren Geburt als Voraussetzung. Nach der 1. Woche war die Wöchnerin, falls ihr Kind ein Knabe war, noch 33 Tage hauspflichtig (Lev 12 3 4). Nur während dieser 40 Tage halten sich Jesu Eltern nach Lc in Bethlehem auf. Die Erzählung ist beherrscht von dem Gesichtspunkte einer Dar- und Vorstellung des Neugeborenen vor Gott in dessen Tempelhause. Eigentlich aber bestand der Zweck des Tempelbesuches erstlich in der Loskaufung der Erstgeburt (Num 18 15 ist dabei von einem προσφέρειν κυρίῳ die Rede, daher der sacrificielle Ausdruck παραστῆσαι τῷ κυρίῳ, s. Rm 12 1), worauf **23** = Ex 13 12 (πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν = כָּל־פֶּטֶר רֶחֶם mindestens gegen den partus clauso utero der kath. Lehre), zweitens in der Darbringung des Reinigungsopfers in der Form des Armenopfers, worauf **24** = Lev 12 8, vgl. 5 11 hinweist. Das καὶ τοῦ δοῦναι hängt wie παραστῆσαι 22 von ἀνήγαγον ab. Als Typen der auf das messianische Heil harrenden Adventsgemeinde in Israel treten im Tempel Symeon 25—35 und Hanna 36—38 auf. Jener (שִׁמְעוֹן = Erhörung) heisst **25** εὐλαβής, von εὖ und λαβεῖν, cautus, religiosus, auch bei den Griechen mit δίκαιος verbunden, in LXX = חָסִיד fromm, gewissenhaft, im NT nur lucanisch, vgl. Act 2 5. Die Bezeichnung des messianischen Heils als παράκλησις nimmt Bezug auf παρακαλεῖτε Jes 40 1. Dreimal wird 25—27 der hl. Geist hervorgehoben, von dem **26** dem Symeon die Gewissheit geworden war, *er sollte den Tod nicht sehen* (רָאָה מָוֶת Ps 89 49 = experiundo cognoscere), *bevor er den Messias des Herrn,* Jahves, *erblickt.* Derselbe Geist führt ihn **27** zur rechten Stunde in den Tempel, als eben *die Eltern* (so in diesem Stück auch v. 41 43, vgl. „Vater und Mutter" v. 33 48) hereintreten, *um nach dem im Gesetz vorgeschriebenen Herkommen* (τὸ εἰθισμένον von dem nur hier im NT begegnenden ἐθίζειν) *zu thun,* legt ihm aber auch, worauf schon v. 25 πν. ἦν ἅγ. ἐπ' αὐτόν (nämlich herabgekommen) hinwies, den Lobgesang in den Mund, welcher in 3 zweizeilige Verse zerfällt: Dank (29), Begründung (30 31), Weissagung (32). Nach dem Zusammenhang mit 26 und dem Num 20 29, Tob 3 6 bezeugten Sprachgebrauch hat man das ἀπολύεις **29** von jeher als bildliche Bezeichnung des, nunmehr dem

Symeon beschiedenen, Todes gefasst. Erst Neuere denken an Entlassung aus dem Dienstverhältniss, weil von δοῦλος und δεσπότης die Rede ist. Aber dies geschieht gerade darum, weil sein Leben als Gottesdienst erscheint; jetzt geht er ***befriedigt*** (ἐν εἰρήνῃ wie Gen 15 15, II Sam 3 21) von dannen. Denn **30** mit Augen hat er gesehen τὸ σωτήριον (LXX für יְשׁוּעָה oder יֵשַׁע) τοῦ θεοῦ wie 3 6, Act 28 28 nach Jes 40 5, abstractum pro concreto, ***welches*** **31** Gott ***bereitet hat*** (ἑτοιμ. wie Mc 10 40, Mt 20 23 25 34, Apk 12 6) ***angesichts aller Völker*** (Jes 52 10), so dass diese es als für sich bestimmt erachten dürfen. Die Spezialisirung dieses Gedankens bringt **32**, demzufolge jenes Heil ***ein Licht*** ist, ***um Heiden Offenbarung zu bringen*** (nach Jes 42 6 49 6 εἰς φῶς ἐθνῶν) ***und dem Volke Israel zur Verherrlichung zu dienen*** (Jes 46 13), sofern eben es Ausgangs- und Mittelpunkt der ökumenischen Gottesverehrung sein wird Jes 2 2 3 11 10 60 1—16. Am natürlichsten wird δόξαν von εἰς abhängig und mit ἀποκάλυψιν parallel gedacht, könnte übrigens auch selbständig, d. h. mit φῶς parallel als 2. Apposition zu σωτήριον stehen. Die ganze Weissagung ist vom Standpunkte des lucanischen Universalismus entworfen. Der Umstand aber, dass **33** nicht bloss von ***Vater und Mutter*** die Rede ist (s. zu v. 27), sondern diese auch erstaunen ob der ihrem Kinde geweissagten ausserordentlichen Bestimmung, beweist, dass der Evglst hier einen Stoff verarbeitet, in welchem die Vorstellung von der übernatürlichen Erzeugung noch nicht durchgeschlagen hatte. Seine eigene Hand bemerkt man gleichwohl, wenn **34** dem Symeon Worte in den Mund gelegt werden, wie sie erst auf Grund späterer Erfahrungen Jesu und der Gemeinde möglich und denkbar sind. Erstmalig nämlich hat Jesus selbst auf Grund von Jes 8 14 15 einen solchen Ton angeschlagen (Mt 21 44); hier aber lehnt sich die Schilderung des kritischen Erfolges an den Vorgang des Pls (Rm 9 33, II Kor 2 16) an. Christus ***ist bestimmt*** (κεῖται wie I Th 3 3, Phl 1 16) ***zu einem Zeichen*** (Panier = σημεῖον wie נֵס Jes 11 12 13 2), ***das Widerspruch erfährt,*** ja solchen herausfordert, das σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ (I Kor 1 23, Gal 5 11), zu dem Zweck, **35**, ***damit aus vielen Herzen heraus*** (ἐκ wie Rm 6 17) die innersten ***Gedanken ans Licht gekehrt würden*** (I Kor 4 5). Nur zwischensätzlich wird der Maria eine besonders intensive Erfahrung von diesem Hasse der Welt in Aussicht gestellt: καὶ σοῦ δὲ (fehlt BL it vg, s. zu 1 76) αὐτῆς. Gemeint ist nicht etwa Zweifel (ORIGENES) oder Martyrium der Maria (EPIPHANIUS), sondern das Bild der Mater dolorosa unter dem Kreuz, wiewohl der Evglst selbst dies noch nicht zeichnet. Zu Symeon kommt **36** (καὶ ἦν aderat quoque, wie 5 17 29) als Vertreterin weiblicher Prophetie (προφῆτις = נְבִיאָה, Ex 15 20, Jes 8 3, vgl. Act 2 17 21 9, Apk 2 20), Hanna (חַנָּה = Gnade, Huld hiess Samuels Mutter I Sam 1 2). Von dieser Tochter Phanuels (פְּנוּאֵל = πρόσωπον θεοῦ) wird in einem schwerfälligen, mit ἦν zu ergänzenden, Zwischensatz, in welchem aber gerade die unvermittelte Coordination zweier Participia echt lucanisch ist, gesagt, dass sie ***sehr betagt*** gewesen sei (s. zu 1 7, nur tritt pleonastisch πολλαῖς hinzu) und, nachdem sie einst als Jungfrau geheirathet und nur 7 Jahre lang vermählt gewesen war (es macht keinen Unterschied, ob **37** καὶ αὐτή oder καὶ αὕτη gelesen wird), als Wittwe (also nur einmal verheirathet gewesen, I Tim 5 9) bis in ihr 84. Jahr, d. i. 7 × 12 Jahre lang, gelebt habe. Nach Abschluss des Zwischensatzes wird die berichtete Anwesenheit der Hanna damit motivirt, dass sie als Musterwittwe ihre lange Lebenszeit mit frommem Tempeldienst ausfüllte; vgl. I Tim 5 5 ἡ ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη ἤλπικεν ἐπὶ θεὸν καὶ

προσμένει ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς νυκτὸς καὶ ἡμέρας. Letzteres bedeutet indessen: bei Nacht und Tag, während der Accus. temporis die Länge der Dauer ausdrückt; dieselbe Stellung auch Act 26 7, Mc 4 27, sonst umgekehrt: Tag und Nacht. In Folge dessen ist sie denn auch 38 in der Lage, *zur selben Stunde* neben Symeon aufzutreten (ἐπιστᾶσα) und Gott zu preisen (ἀνθομολογεῖσθαι, eigentlich bekennen, LXX = הוֹדָה, z. B. Ps 79 13). Die λύτρωσις Ἱερουσαλήμ (Jes 40 2) ist = παράκλησις τοῦ Ἰσραήλ 25.

Kindheitsgeschichte. Mt 2 1—23. Jesus wird 1 in Bethlehem (s. zu Lc 2 4) geboren (γεννᾶσθαι hier und sonst = nasci, dagegen 1 20 = Lc 1 35 gigni) zur Zeit des Herodes, s. zu Lc 1 5 2 2. Sie kommen ἀπὸ ἀνατολῶν: Plural wie oft; zumal Num 23 7 kommt Bileam, dessen Stern sofort leuchten soll, ἀπ᾽ ἀνατολῶν; als Morgenland galt übrigens den Juden vorzugsweise Arabien, vgl. Gen 10 30, woher schon Justin die Magier kommen lässt; daran erinnern auch die Gaben 11 und die zu Grunde liegende Stelle Jes 60 6 7. *Siehe, Magier:* aus Babylonien, der alten Heimstätte der Sterndeuterei, drang der Name als Bezeichnung asiatischer Zauberer Act 8 9 13 6 8 oder, wie hier, Sternseher in der griechisch-römischen Welt vor. Aehnlich brauchte man den Namen „Chaldäer", daher Hieronymus und Augustinus unter dem „Morgenland" Chaldäa, Clemens Al. und zahlreiche Nachfolger Persien verstehen. Auch werden aus den „Magiern" später nach Jes 60 3, Ps 68 32, Apk 21 24 Könige, und zwar ihrer drei, als Vertreter von Sem, Ham und Japhet; ihr Tag ist der 6. Januar, Epiphanienfest; sie sind in Konstantinopel, dann in Mailand, zuletzt in Köln begraben. Die Voraussetzung der Sagenbildung liegt in der Thatsache, dass die Messiashoffnung durch die zahlreichen Juden Babyloniens weit nach Osten gedrungen war. Auch die, die Heidenwelt repräsentirenden, Magier kennen sie und schliessen 2 auf die eingetretene Erfüllung aus dem beobachteten Aufgang seines Sterns: ἀνατολή wie Lc 1 78, Sap 16 28 und oft; dagegen wurde der Orient als Weltgegend 1 mit dem Plural ausgedrückt. Diese Entdeckung der Magier könnte nur unbelehrbare Geschmacklosigkeit immer noch auf dem Wege astronomischer Berechnungen controliren und constatiren wollen, nachdem sowohl Keplers Conjunction der Planeten Mars (?), Saturn und Jupiter im Jahr 7 oder 6 v. Chr., wie alle weiteren Erfindungen bis herab auf den, aus chinesischen Zeittafeln für das Jahr 4 v. Chr. berechneten, Glanzstern (wie matt derselbe scheint, zeigt Eichler, Allgemeine Missions-Zeitschrift 1890, 121—123) ihren Credit eingebüsst haben. „Es gehört eben zum astrologischen Glauben aller Zeiten, dass Geburt wie Tod ausgezeichneter Menschen durch irgend eine Sternerscheinung angekündigt werde" (Ws). Unser Stern speziell, das der Geburt des Messias vorhergehende „grosse Zeichen am Himmel" Apk 12 1, ist der Num 24 17 angekündigte „Stern aus Jakob", dessen messianische Deutung schon durch den Namen des Pseudomessias Bar Kochba (Sternensohn) gesichert ist. Dazu kommen die zu Lc 1 78 79 angemerkten Lichtaufgänge, vgl. auch die Weissagung Lc 2 31 32. Hieraus ist zunächst der Stern und aus diesem der Chor der ihn beobachtenden Magier abgeleitet. Wie sehr solche Sternsagen im Geiste des Alterthums liegen, beweisen zahlreiche gleichzeitige Erzählungen, wie z. B. von dem Kometen, welcher nach Cäsars Tod 7 Tage lang am Himmel stand nach Suet. Caes. 88. Und wenn sie kommen in der Absicht προσκυνῆσαι (= הִשְׁתַּחֲוָה von der morgenländischen, zumal im persischen Hofceremoniell vorgeschriebenen, Hul-

digung durch Niederwerfen, mit dem Angesicht zur Erde, bei Mt 13 mal, bei Mc 2, bei Lc 3 mal), so erinnert auch dies an die Erzählung des Seneca, Epist. 58, dass Magier, die bei Platos Tod zufällig in Athen waren, den Manen des übermenschlich gesegneten Weisen ein Opfer dargebracht hätten. Der Gedanke eines neu aufkommenden, rechtmässigen und den nationalen Erwartungen gerecht werdenden, Königs erschreckt 3 zunächst den Herodes, dessen Regiment auf den Trümmern des einheimischen Königshauses begründet und nur mit Hülfe, wie nach dem Sinne der römischen Machthaber behauptet, daher vom Volke stets als Fremdherrschaft empfunden worden war; nur die mit ihm erschreckende Hauptstadt scheint hier seine Interessen zu theilen. Er beruft daher 4 *alle Hohepriester und Schriftgelehrten des Volkes:* damit ist bezeichnet der hohe Rath, die höchste nationale Behörde, griechisch Synedrium (= consessus, consistorium), hebräisch Sanhedrin genannt. Dieselbe bestand erstlich aus den Hohepriestern und den Angehörigen der bevorzugten Familien, aus welchen zu jener Zeit die oft wechselnden Hohepriester genommen zu werden pflegten, daher der im NT häufige Ausdruck ἀρχιερεῖς, obwohl immer nur Ein ἀρχιερεύς fungirte. Den 2. Bestandtheil bildeten die γραμματεῖς, eigentlich „Schreiber" סֹפְרִים, d. h. die Gesetzeskundigen; einen 3. die, hier nicht genannten, πρεσβύτεροι, Gemeindevorsteher. So hiessen wohl diejenigen unter den (nach der Mischna 71) Mitgliedern des Synedriums, welche weder Priester noch Schriftgelehrte von Fach waren. Während der Herodes der Geschichte die Synedristen in Masse umbringen liess und es darauf abgesehen hatte, die messianischen Hoffnungen einzuschläfern, fordert der Herodes der Sage von dem Synedrium ein theologisches Gutachten über die Frage: *wo wird der Messias geboren?* Ganz wie man damals das Messiasbild aus prophetischen Stellen schulmässig zusammensetzte, so geschieht es auch 5. Aber Mch 5 1 (vgl. Joh 7 42) ist 6 ganz frei wiedergegeben. „Zu klein, um unter die Tausendschaften Judas zu gehören" (LXX ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰούδα), wie Bethlehem von Micha bezeichnet wird, durfte der Geburtsort des Messias nicht wohl sein, also οὐδαμῶς ἐλαχίστη, und statt בְּאַלְפֵי (unter den 1000 Unterabtheilungen der Stämme) wird בְּאַלֻּפֵי punktirt (אַלּוּף = ἡγεμών LXX ist das Haupt einer Tausendschaft): so werden aus Gaustädten Gaufürsten. Dagegen entspricht ἐξελεύσεται ἡγούμενος der Form LXX A und von Erinnerung an Mch 5 3, bzw. 4, καὶ ποιμανεῖ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ ist der Evglst in der letzten Zeile seines Citates geleitet, welche II Sam 5 2 7 7, Jer 23 2 ihre genaueren Parallelen hat. Nicht zu verstehen ist, warum Herodes 7 die Magier gerade λάθρᾳ beruft, wie überhaupt das ganze naiv umständliche Verfahren des geübten Polizeimeisters dem sagenhaften Erzählungston angemessener ist, als dem geschichtlichen. Aus der ausführlichen Berichterstattung, welche Flavius Josephus von den Zeiten des Herodes gibt, erhellt bloss, dass die messianischen Erwartungen zu den letzten Sorgen des misstrauischen und spürsamen Tyrannen gehört haben, vgl. die Geschichte des Bagoas Ant. XVII 2 4. So erfuhr er (ἠκρίβ. = diligenter didicit, vg) die Zeit der Geburt, d. h. erschloss sie aus der Länge der Zeit, da die Magier den Stern schon gesehen hatten. Dabei ist Voraussetzung, dass dies etwa seit 2 Jahren der Fall war, vgl. 16. Jetzt gilt es noch 8 die nähere Oertlichkeit genau zu erkunden: ἐξετάσατε ἀκριβῶς nach Dtn 19 18 דָּרְשׁוּ הֵיטֵב. Die mit der unglaublichen Motivirung ὅπως κἀγὼ κτλ. Entlassenen erblicken 9 den lange unsichtbar ge-

wesenen Stern auf ihrer Nachtreise wieder; wie bei den Griechen Sterne als Wegweiser vorkommen (Servius ad Aen. 2 801), zieht er ihnen voran, bis er über dem Ziele der Reise still steht: eine unvollziehbare, alle astronomischen Sorgen um den Wunderstern im Voraus überflüssig machende, Vorstellung, dafür aber von dichterischer Kraft und Schönheit. Angekommen *öffnen sie* **11** *ihre Schätze* (EPIPHANIUS liest erklärend τὰς πήρας) und beschenken das Kind, wie der Orientale einem Höherstehenden nicht ohne Gaben naht, mit den höchsten Kostbarkeiten des Morgenlandes, nämlich nach Jes 60 6 mit *Gold* und *Weihrauch* (wohlriechendem Harz des in Arabien und Indien gedeihenden Baumes λίβανος), nach Ps 45 9 auch mit σμύρνα, dem gummiharzartigen Saft, der aus der Rinde des an der Westküste Arabiens wachsenden Balsamodendron myrrha = מֹר fliesst, an der Luft verhärtet und als Rauchwerk und Parfüm, aber um seines bitteren und gewürzigen Geschmacks willen auch als Ingredienz zum Wein (Mc 15 23) gebraucht wird.

Die Geschichte von den Magiern 1—12 bildet nur die Einleitung zu der Erzählung von der Flucht nach Aegypten 13—23. Hierzu sind mancherlei Sagen von Lebensgefahr und Errettung künftiger Grössen der Geschichte in früher Jugend (Romulus, Cyrus) zu vergleichen; directen Einfluss aber hat die Geschichte von der wunderbaren Errettung des Moseskindes Ex 2 1—10 geübt; vgl. namentlich Joseph. Ant. II 9 2, wo ein ἱερογραμματεύς dem Pharao die Geburt des gefährlichen Kindes weissagt, worauf der grausame Befehl erfolgt.

Joseph soll **13** aufstehen (= קוּם hebr. Erzählungsweise), nach Aegypten fliehen und dort bleiben ἕως ἂν εἴπω σοι, scil. dass du wieder heimkehren sollst. Erfüllt wird auf solche Weise **15** der Spruch Hos 11 1 קָרָאתִי לִבְנִי LXX μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ, welche Stelle sich auf den Auszug aus Aegypten bezieht. Als auserwähltes Volk ist Israel auch Ex 4 23, Jer 31 9 20 Gottes Sohn, die einzelnen Israeliten seine Söhne Dtn 14 1. Aber auch das Haupt des Volkes, der stellvertretende Herrscher im Reiche Gottes, der theokratische König, heisst Gottes Sohn Ps 2 7 89 27 28, II Sam 7 14. Daher derselbe Titel auch den Messias bezeichnet, welcher persönlich ist, was das ganze Volk sein soll, zugleich die realisirte Idee des theokratischen Königs. In diesem theokratischen Sinne ist die Bezeichnung sonst immer im 1. Evglm, d. h. 3 17 4 3 6 8 29 14 33 16 16 17 5 26 63 27 40 43 54, zu verstehen. Erst die zu Lc 1 35 besprochene Weiterbildung ermöglichte den Gedanken einer physischen Gottessohnschaft, wie er den Geburtsgeschichten zu Grunde liegt. Wieder etwas Anderes ist die johann. Gottessohnschaft oder gar das Sohnesbewusstsein Jesu selbst. Ganz deutlich tritt **16** das at. Vorbild zu Tage. Hier wie dort soll das Kind, an dessen Leben oder Tod die Erlösung hängt, gleichsam in einem weiten Netz mit anderen Kindern gefangen werden, entschlüpft aber, während diese umkommen.

Son in Bible

Son in Evang

Der schlimmste aller Gewaltherren, der ein Feind Gottes und des Volks zugleich war, wird, vielleicht nach Anleitung von Apk 12 4 17, im vergeblichen Kampf mit dem wahren König des Volkes und Sohne Gottes geschildert. Uebrigens haben wir von einer Mordthat, welche Alles überbieten würde, was Josephus von der wahnsinnigen Tyrannenangst des alten Herodes erzählt, sonst durchaus keine Kunde mehr; vgl. aber Suet. Aug. 94. Erst im 4. Jahrh. bringt der röm. Schriftsteller Macrobius, Sat. II 4 11, eine den Augustus betreffende Notiz, welche auf einer Vermischung des bethlehemitischen Kindermordes mit der Hinrichtung des Antipater (Jos. Ant. XVII 7) zu beruhen scheint: cum audisset inter pueros, quos in Syria Herodes, rex Judaeorum, intra bimatum jussit interfici, filium quoque ejus occisum ait, melius est Herodis porcum (ὗν) esse quam filium (υἱόν). Die Beziehung auf unsere Geschichte wird gesichert durch intra bimatum, wiewohl ἀπὸ διετοῦς wahrscheinlich nicht neutrisch, sondern masculinisch zu nehmen ist = a bienni, wie Num 1 3 20 ἀπὸ εἰκοσαετοῦς καὶ ἐπάνω oder, unserem Falle entsprechender, I Chr 27 23 ἀπὸ εἰκοσαετοῦς καὶ κάτω.

Dazu wird **18** citirt Jer 31 15 meist nach LXX A, doch mit Rückblicken auf den Grundtext. Rahel, die Stammmutter der Ephraimiten, insonderheit

auch des im Gebiete Juda angesiedelten Stammes Benjamin, war nach Gen 35 19 bei Bethlehem begraben. Entweder nördlich (jetzt er-Ram), oder westlich (jetzt Çuba, vgl. EBERS und GUTHE, Palästina 134 216 493 496f) von Jerusalem lag Rama, wo die Exulanten in Verwahrsam gehalten wurden Jer 40 1. Dort lässt der Prophet die aus ihrem Grabe Erstandene klagen über die Wegführung ihrer Kinder in die babylonische Gefangenschaft, und diese Klage wiederholt sich jetzt mit Bezug auf die grausige Vernichtung der Kinder Bethlehems: ὅτι οὐκ εἰσίν = כִּי אֵינֶנּוּ. Erst nach dem Tode des Herodes **19** (s. zu Lc 1 5) darf Joseph zurückkehren. Der Bericht hierüber schliesst sich **20** an Ex 4 19 τεθνήκασι γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχήν und 20 ἀναλαβὼν δὲ Μωυσῆς τὴν γυναῖκα καὶ τὰ παιδία ἀνεβίβασεν αὐτὰ ἐπὶ τὰ ὑποζύγια καὶ ἐπέστρεψεν an, wie u. A. der Hebraismus ζητεῖν τὴν ψυχήν = בִּקֵּשׁ אֶת־נֶפֶשׁ zeigt. Nach des Herodes Tod wurde gemäss seinem Testament das jüd. Land so unter seine Söhne vertheilt, dass der **22** erwähnte Archelaus, auf den am meisten von des Vaters Bösartigkeit übergegangen schien, den Titel eines Königs (von den Römern in „Ethnarch“ verwandelt) mit Judäa, Samaria und Idumäa erhielt. Daher fürchtet sich Joseph ἐκεῖ (für ἐκεῖσε) ἀπελθεῖν, lässt sich vielmehr **23** in Nazaret nieder, s. zu Lc 1 26 4 16. So ist denn glücklich die Stätte erreicht, welche, sobald man von den Geburtsgeschichten abstrahirt, sich als Jesu wirkliche Heimath, seine πατρίς 13 54 57 herausstellt. Daher im Evglm ohne Geburtsgeschichte Mc 1 9 ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρὲτ τῆς Γαλιλαίας. Aber auch sonst heisst er „Jesus von Nazaret“ im Leben Mt 21 11, Joh 1 46 wie im Tode Act 10 38, auch ὁ Ναζαρηνός oder, besonders bei Lc, Ναζωραῖος, bei den Talmudisten הַנָּצְרִי, wie er doch als blosser Einwanderer schwerlich würde genannt worden sein. Seine Anhänger bilden die αἵρεσις Ναζωραίων Act 24 5. Unser Evglst findet auch darin die Erfüllung eines prophetischen Spruches, welcher sich freilich in der angegebenen Form nirgends im AT nachweisen lässt. Das Wort נֵצֶר, davon Ναζαρά oder Νάζαρα, welche Form mindestens ebenso häufig im Gebrauch war als die Femininbildung Ναζαρέτ oder Ναζαράτ, stammt, heisst „Spross“, und so (Spross vom Stamme Isais) wird Jes 11 1 (anders 4 2) der messianische König der idealen Zukunft genannt.

Da der Evglst jedenfalls vom geschichtlichen Sinne dieser Stelle ganz absieht und sich lediglich an die Sprachverwandtschaft der Namen hält, könnte er freilich ebenso gut auch an die Nasiräer denken, deren Beschreibung sich Lc 1 15 findet. In der Nähe der dort citirten Stelle steht auch Jdc 13 5 ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις καὶ τέξῃ υἱόν . . . Ναζὶρ θεοῦ ἔσται τὸ παιδάριον ἀπὸ τῆς κοιλίας καὶ αὐτὸς ἄρξεται σῶσαι τὸν Ἰσραήλ = Mt 1 21. HIER., welcher in Tertullians Nachfolge Anleitung zu dieser Erklärung gibt, hat die Nasiräer mit Nazaraei übersetzt, und bei Epiphanius, Haer. 18, sind Nazaräer nur die Doppelgänger der Nazaräer, in deren Bild er 29 6 und Philaster, Haer. 8, Züge aus dem Nasiräatswesen eintragen. Möglicher Weise also steckt der Kern des Missverständnisses an diesem Ort, zumal da die verschiedenen Textgestalten von LXX selbst zwischen Ναζίρ und Ναζιραῖος wechseln, Josephus aber bald Letzteres Ant. XIX 6 1, bald Ναζαραῖος Ant. IV 4 4 schreibt.

Aus der Knabenzeit. Lc 2 40—52. Die Bemerkung **40** bildet Parallele und Variation zu 1 66 80; als Beleg zu ihrer Aussage schliesst sich daran die Geschichte vom Zwölfjährigen. Wenn **41** *seine Eltern alljährlich zum Fest* (τῇ ἑ. gehört zu ἐπορ.) *nach Jerusalem reisen,* so thun sie das nach dem Vorbild der Eltern Samuels, die zur Stiftshütte nach Silo wandern I Sam 1 3 21 2 19. Insonderheit das Passa wird erwähnt, weil es das erste und vornehmste im Jahresumlaufe der jüd. Feste war, dem Andenken an den Auszug aus Aegypten, also der Geburtsstunde der israelitischen Nationalität gewidmet, Dtn 16 1—8. Uebrigens bezog sich die Pflicht aller Männer, sich am Centralheiligthum einzu-

finden, ausserdem auch auf Pfingsten und Laubhütten, Dtn 16 16. Die 42 erwähnten 12 Jahre (Gen. wie 3 23, Act 4 22) entsprechen allerdings nur ungefähr dem Zeitpunkt, da man nach einer erst nachtalmudischen Bestimmung gesetzespflichtig ein בַּר מִצְוָה wurde, nämlich mit 13 Jahren; in früheren Zeiten bildete nicht ein bestimmtes Alter, sondern der Eintritt der Mannbarkeit diese Grenze, und gewissen Geboten gegenüber war auch schon der Knabe verpflichtet, Schr II 354 f. Nur die strengere Gewöhnung scheint nach Joma 82, Ketubot 50 mit dem 12. Jahr begonnen zu haben. Josephus, Vita 2, legt sich selbst schon im 14. Lebensjahr den Besitz einer so genauen Kenntniss des Gesetzes zu, dass Notabeln von Jerusalem ihn besuchten, „um von ihm in Betreff der Gesetze Genaueres zu erfahren". Wegen des folgenden Aoristes τελειωσ. muss ἀναβαιν. imperfectisch genommen werden: ***bei ihrem diesmaligen Heraufziehen*** (ἀναβαίνειν = עָלָה stehender Ausdruck vom Zug nach dem hochgelegenen Jerusalem, daher schon v. 22 ἀνήγαγον) ***und*** zwar ***als sie*** **43** ***die*** bekannten 7 ***Festtage*** (Ex 12 15, Lev 23 6—8, Dtn 16 4 8) ***hinter sich hatten*** (Aorist zur Hervorhebung der Thatsache), ***blieb*** der Knabe ***in Jerusalem zurück,*** was durch das, bei der grossen Menge der Festpilger entstandene, Gedränge verursacht sein konnte. Die Eltern ***glauben*** also **44**, ***er werde*** schon ***bei der*** befreundeten ***Reisegenossenschaft sein:*** die galiläischen Karawanen hatten sich demnach bereits wieder in Bewegung gesetzt, um heimzukehren. Am 1. Tag reisen die Eltern ihnen nach, am 2. kehren sie **45** zurück und am 3. finden sie **46** den Knaben zu Füssen lehrender Rabbinen sitzend in einer Schule im Tempelhof; es war Uebung, dass die Schüler nicht bloss zuhörten, sondern auch Fragen stellten. So ist hier Jesus forschend und suchend, nicht aber, wie dann die christl. Kunst that, lehrend und predigend vorzustellen. Die unter den Eindrücken erstmaliger Theilnahme am Nationalfest und Tempeldienst gesteigerte Stärke der religiösen Empfindung liess das Kind in ihm zurücktreten. Darüber, dass die Eltern erschrecken **48**, s. zu v. 33. Der Vorwurf seiner Mutter ἰδοὺ ὁ πατήρ σου καὶ ἐγὼ ἐζητοῦμέν σε erinnert allerdings an die Meldung Mc 3 32 ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοὶ ζητοῦσίν σε, und so dürfte unsere Erzählung wohl zugleich dazu dienen, die bei Lc fehlende Stelle Mc 3 21 sammt ihren auf 3 31—35 = Lc 8 19—21 sich erstreckenden Consequenzen zu ersetzen und den dort auf Maria fallenden Schatten zu mildern (Pfl 426 f 440 512). Abweisend, wie dort der Mann, antwortet hier der Knabe **49** τί ὅτι = warum, wie Act 5 9, ἐζητεῖτέ με: das Suchen war unnöthig, denn sie hätten wissen können, dass es für ihn nur Einen Anziehungspunkt in der weiten Stadt gab. Als Sohn muss er sein ἐν τοῖς τοῦ πατρός, was allerdings = in rebus patris heissen könnte (Bezeichnung der Beschäftigung wie I Tim 4 15), da es sich aber im Zusammenhang um den Ort handelt, wo er zu suchen gewesen wäre, doch eher auf den Tempel hinweist.

Die Linie des menschlich Natürlichen und zugleich auch Schönen wäre allerdings überschritten, wenn der göttliche πατήρ μου im Gegensatze zu dem irdischen πατήρ σου 48 gemeint wäre. Einige Versuchung zu solcher Auffassung liegt vor in der contrastirenden Nähe beider Ausdrücke und ist bei einem Schriftsteller, welcher schon bezüglich des Vorläufers 1 41 44 berichtet, fast unvermeidlich. An sich aber würden die betreffenden Worte nicht einmal dazu nöthigen, ihnen eine frühe Ahnung des künftigen Berufes abzulauschen; sie sind auch als erste sinnige Kundgebung eines religiösen Bewusstseins von hervorragender Kraft und Tiefe, als blitzartige Offenbarung der innersten Richtung seines Charakters verständlich genug. Den Eltern aber blieb er **50** mit dieser ungetheilten Hingabe an das Höchste ein Räthsel. Haben sie die himmlischen Offenbarungen vor und bei der Geburt dieses Kindes bereits wieder vergessen oder bilden dieselben eben noch nicht die Voraussetzung unserer Geschichte? Viel-

leicht aber gehört das Staunen v. 33 und Nichtverstehen überhaupt zum Stil der Wunderbares berichtenden Sage. Denn auf der andern Seite lässt sich ja auch nicht leugnen, dass die ersten aus Jesu Mund berichteten Worte, sofern sie eine treffende Vorausdarstellung des Tiefsinnes und der Aufgabe seines ganzen Lebens enthalten, durchaus dem Trieb der Sage entsprechen, grosse Männer „schon als Knaben“ in einer, ihrer hohen Bestimmung zugewandten, Thätigkeit oder Situation zu zeigen. So ging Augustus einst als Wiegenkind verloren, um am andern Morgen auf der Glück verheissenden Morgenseite der höchsten Zinne des Hauses angetroffen zu werden, Suet. Aug. 94. Eine directe Parallele zu unserer Scene bietet die Buddha-Legende, vgl. R. SEYDEL, Die Buddha-Legende und das Leben Jesu 1884, 19.

Jedenfalls fühlt unser Erzähler das Bedürfniss, jenes momentane Heraustreten aus den Schranken der Kindespflichten alsbald **51** durch Bezeugung ständigen Gehorsams Phl 2 8 zu mildern. Die Schlussbemerkung über Maria reproducirt den Gedanken v. 19, wie **52** an v. 40 anknüpft: thatsächlich entspricht diese Schlussbemerkung dem I Sam 2 26 von Samuel Berichteten, welcher I Sam 3 1—14 schon als Knabe den Ruf und Spruch Gottes vernommen hat. Auch des Moses frühe Verständigkeit war nach Josephus, Ant. II 9 6, und Philo, Vita Mos. 1 5, ausser Verhältniss zu seinem Alter. Uebrigens bedeutet in dieser, für die echt menschliche Entwickelung Jesu oft angerufenen, Stelle ἡλικία nicht Alter (so alle Exegeten vor BEZA), da sich eine Zunahme an Jahren von selbst versteht, sondern wie 19 3 Gestalt, Wuchs, Leibesgrösse, entsprechend dem ἐμεγαλύνετο I Sam 2 26.

Während bei Mc jede Vorgeschichte fehlt, geben Mt und Lc zwei Berichte, welche zunächst das mit einander gemein haben, dass sie die Linie von der ordnungsmässigen ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Mc 1 1 bis auf die Geburt Jesu und noch weiter zurückführen, indem sie dabei zwar meist selbständig neben einander herlaufen, gleichwohl aber gemeinsame Berührungspunkte theils im Ausdruck, theils in den beiden dogmatisch bedingten Themata aufweisen, welche sie ausführen: der übernatürlichen Erzeugung und jungfräulichen Geburt einerseits, der dem prophetischen Programm entsprechenden Geburt in Bethlehem andererseits. Wie zu jenem Thema Jes 7 14 Anlass gegeben hat, so zu diesem Mch 5 1. Sollte Jesus der richtige Messias aus Davids Stamm sein, so musste seine Geburt in Bethlehem nachgewiesen werden. Aber schon die Art und Weise, wie der letztere Effect herbeigeführt wird, differirt insofern, als bei Mt Bethlehem als Wohnort des Joseph und der Maria, ja, weil Heimath Davids, als unvordenklicher Stammsitz der Ahnen Jesu überhaupt gedacht ist; dort werden noch 1—2 Jahre nach Jesu Geburt die Eltern von den Magiern besucht; dorthin wollen sie auch wieder nach dem Tode des Herodes zurückkehren, und nur eine ausdrückliche Gottesweisung bringt sie nach Nazaret. Die angegebenen Zeitumstände erlauben es sonach nicht, die matthäische Erzählung von den Magiern etwa vor die lucanische von der Darstellung im Tempel zu setzen, zumal da in solchem Falle der Mt 2 13 bestehenden Voraussetzung zuwider das Kind an den Ort der Gefahr, in die Residenz, verbracht worden sein würde. Ausserdem lassen die 40 Tage Lc 2 21 22 keinen Raum für die Reisen der Magier aus dem Osten nach Judäa und für die Flucht der heiligen Familie nach Aegypten, sowie für die Rückkehr aus Aegypten, um dann etwa unterwegs, bei Gelegenheit der Uebersiedelung, die Scene im Tempel einzuschieben. Ebensowenig lassen sich die Elemente der beiden in Rede stehenden Erzählungen in der umgekehrten Ordnung ineinander schieben. Denn während nach Mt 2 3 „ganz Jerusalem“ in Schrecken geräth über der von den Magiern gebrachten Kunde, dass ein Messias geboren sei, hat nach Lc 2 38 ebendaselbst bereits zuvor Hanna allen denen, welche auf das Heil Israels warteten, die betreffende Mittheilung gemacht. Insonderheit aber hätten jetzt die Magier das Kind gar nicht mehr in Bethlehem aufsuchen können, da ja nach Lc 2 39 die Eltern desselben mit ihm von Jerusalem direct wieder nach Galiläa, in „ihre Stadt Nazaret“ zurückkehrten; Mt 2 22 23 dagegen siedeln sie erstmalig nach Galiläa, in „eine Stadt Nazaret“ über. Nun ist aber der 3. Evglst ohne Zweifel auf der geschichtlich richtigen Spur, wenn er in Nazaret die Heimath des Joseph und der Maria, die Stätte des jungen Haushaltes, erblickt. Sollte der Messias gleichwohl nicht in Nazaret, sondern in Bethlehem zur Welt kommen, so bedurfte es eines ausserordentlichen Anlasses, um eine zeitweilige Ortsveränderung und vorübergehenden Aufenthalt in Bethlehem zu begründen, und diese Dienste leistet eben der Census, s. zu Lc 2 2—5. Somit hat der 1. Evglst die ältere Sagenform, in welcher der Begriff der übernatürlichen Erzeugung zur anschaulichen Gestaltung gediehen war, wohl erstmalig aufgezeichnet und daran als ein 2., sachlich selbständiges, Stück volksmässiger Sage die Geschichte von den Magiern geknüpft. Denn, um die Uebersiedelung der in Bethlehem wohnhaften Familie nach Nazaret zu motiviren, muss, wie einst der alte Pharao gegen Moses, so Herodes als ein 2. Pharao gegen

den 2. Retter und Gesetzgeber des Volkes wüthen, und um solche Wuth zu motiviren, muss er zuvor von den astrologischen Weisen erfahren haben, dass und wo ein so gefährliches Kind geboren ist. Der 3. Evglst ist dem 1. in der Sache, d. h. auf den beiden dogmatisch bedeutsamen Punkten, gefolgt, hat aber im Anschlusse theils an einen genauern Bericht über den Wohnort der Eltern Jesu, theils an eine jüngere Sagenform, deren Entstehung auch örtlich von der älteren differirt, kein Bedenken getragen, die Darstellung des älteren Evglms, welches für ihn ja keine apost. Autorität bedeutet (s. zu Lc 1 4), durch eine ganz neue zu ersetzen. Auch die Untersuchung des Details hat dargethan, dass von diesen beiden lieblichen Sagengewinden, womit die überströmende Verehrung und Liebe der ältesten Christenheit die Wiege ihres Herrn umkränzt hat, die eine demjenigen, welcher den andern Kranz geschlungen hat, bereits vorgelegen zu haben scheint, s. zu Lc 1 30 35 77. Dreht man das Prioritätsverhältniss um (Pfl 483), so wächst nur die Möglichkeit, die ganze Vorgeschichte auf die schriftstellerische Kunst eines dichterisch angelegten Evglsten zurückzuführen (Pfl 417f 427), wogegen als andere Möglichkeit die Benutzung einer judenchristl. Quelle in Betracht kommt (Hillmann, JpTh 1891, 192—261). Jedenfalls charakterisiren sich beide Vorgeschichten in gleicher Weise als dem, erst mit dem Bericht über den Täufer beginnenden, Grundstamm der evang. Geschichte fremde Anwüchse. Je mehr Bewunderung übrigens die dichterische Schönheit dieser Erzeugnisse altchristl. Andacht verdienen und auch gefunden haben, desto weniger wird man ihrem Geiste da gerecht, wo man sich abmüht, sie auf Kosten des Wunderdufts, den die Morgennebel der evang. Geschichte darauf gethaut haben, in eine Prosa umzusetzen, welche immer gleich unwahrscheinlich klingen wird, mag man sie nun selbst wieder als Bericht über einen wunderbaren Thatbestand (herkömmliche Apologetik) oder gar als confuse Darstellung trivialer Alltäglichkeiten (der frühere Rationalismus) auffassen. Halbverlorene Klänge aus der Kindheit Jesu mögen da und dort als leitende Motive der Dichtung wirksam gewesen sein: mit dem Finger nachweisbar sind sie nirgends mehr. Nur das letzte, allein von Lc berichtete, Stück ist so geartet, dass die sagenhafte wie die geschichtliche Auffassung ungefähr über gleich viel Wahrscheinlichkeitsgründe verfügen.

Die galiläische Periode.

Der Täufer. Mc 1 1—6 = Mt 3 1—6 = Lc 3 1—6. Eine durchaus sichere Erklärung von Mc 1 1—4 gibt es nicht, weil die Satzbildung schon an sich mehrfache Auflösung zulässt, zudem an entscheidenden Punkten textkritische Unklarheiten vorliegen, der ursprüngliche Sachverhalt aber auch aus inneren Gründen nicht mehr genau zu Tage tritt. Artikellos wie 10 6 13 19 von ἀρχὴ κτίσεως, so ist 1 von ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου die Rede; εὐαγγ. dagegen wird immer in den Evglien artikulirt. Ἰησοῦ Χριστοῦ (über das nomen proprium s. zu Mt 1 1) ist Gen. objecti: Verkündigung, Berichterstattung von ihm; also bereits Uebergang zu dem späteren Sprachgebrauch, während εὐαγγέλιον in den synopt. Christussprüchen die frohe Botschaft ihrem Inhalte nach bedeutet, s. Mt 11 5 = Lc 7 22, auch 4 18. Statt υἱοῦ τοῦ θεοῦ (rec. A), was ℵ Orig. und andere Väter ganz auslassen, stehen die Worte BDL ohne den Artikel vor θ., was, weil das Seltenere, das Richtige sein wird. So auch Rm 1 4, in welchem Sinne wohl der Evglst den Ausdruck fasst; der Zusammenhang allein würde auf den Sinn v. 11 weisen. Da mit καθώς 2 bei Mc und Mt immer ein Anschluss bewerkstelligt, nie aber wie z. B. Lc 6 31 ein Vordersatz eingeleitet wird, so ist es gewagt, mit Neueren Mc 1 etwa nach Analogie von Hos 1 2 ἀρχὴ λόγου κυρίου πρὸς Ὠσηέ als Ueberschrift zu fassen = incipit evangelium de Jesu Christo. Eher könnte der Punkt statt hinter 1 hinter 3 gesetzt werden. Dem Sprachgefühl der so verfahrenden griech. Väter und Exegeten wird man die Möglichkeit dieser Verbindung zutrauen müssen, wenn auch immerhin der Artikel vor ἀρχή und eine Copula wie ἦν oder γέγονεν vor καθώς zu erwarten gewesen wäre. Ausserdem bleibt noch Parenthesirung von 2 und 3 übrig. Eine Hauptschwierigkeit, welche gegen letztere Verbindung geltend gemacht

wird, der zu lange Zwischensatz, erfährt sofort erhebliche Herabminderung, wo aus der richtigen LA ἐν τῷ Ἠσ. τῷ προφ. der unumgängliche Schluss gezogen wird, dass das vor dem Jesajacitat auftretende Citat Mal 3 1 dem ursprünglichen Zusammenhang fremd, dass es ein missglückter Einschub aus Mt 11 10, Lc 7 27 ist, wo Mal nicht ausdrücklich genannt war. Als nachträglich eingesprengt charakterisirt es sich auch durch den Umstand, dass es im Widerspruch mit der sonstigen Manier des Mc (doch s. zu 14 27) nicht der griech., sondern der hebr. Form des Textes folgt. Daher κατασκ. = פִּנָּה, nicht aber ἐπιβλέψεται LXX. Nur ist לְפָנָי = πρὸ προσώπου μου LXX, wahrscheinlich unter dem Einflusse von Ex 23 20, umgesetzt in πρὸ προσώπου σου, in den 1. Theil des Citats aufgenommen und daher am Schlusse des 2. das ἔμπροσθέν σου, wodurch Mt und Lc noch über den vorliegenden Text hinausgehen, weggelassen, übrigens in rec. A wieder ergänzt. Ausserdem zeigt sich die Abhängigkeit auch in der Aufnahme (wenigstens nach אAL gegen BD, in LXX fehlt es אB, aber nicht A) von ἐγώ, welches dem hebr. הִנְנִי entspricht und Lc fehlt. Da nun aber schon Porphyrius (bei Hier. zu Mt 3 3) darüber spottete, dass hier Mal unter der Flagge von Jes segelt, schrieb man statt τῷ Ἠσ. τῷ προφ. lieber τοῖς προφήταις (rec. A). Ohne Zweifel folgte in der 1. Niederschrift auf die Ankündigung des Jes auch sofort 3 dessen Ausspruch; daher stimmen hier Mc und Mt in Reproduction von Jes 40 3 (frei nach LXX) überein. Die begründende Kraft der Stelle (καθώς) liegt im Begriffe ἑτοιμάζειν (ἀρχὴ ὁδοῦ). Anstatt αὐτοῦ am Schlusse steht in LXX τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Die Aenderung zeigt, dass die Evglsten unter dem κύριος des 1. Gliedes nicht Gott, sondern den Messias verstanden wissen wollen.

Die Beziehung auf den Täufer war freilich erst möglich, wenn Mc 1 3 = Mt 3 3 = Lc 3 4 ἐν τῇ ἐρ. = בַּמִּדְבָּר, mit βοῶντος verbunden, das Bild des Wüstenpredigers lieferte, gegen den Grundtext, wo es sich darum handelt, dem sein Volk aus der babylonischen Gefangenschaft nach Hause führenden Gott in der Wüste, durch welche der Zug geht, Bahn zu brechen. Uebrigens bietet die Stelle bei Mc das einzige Reflexionscitat in der Weise des Mt und beweist insofern das Gewicht, welches darauf gelegt wird, dass die ἀρχή gerade in der 4 berichteten Weise und in Uebereinstimmung mit den prophetischen Schriften erfolgt sei, ähnlich wie Pls Rm 1 2 sein Evglm charakterisirt. Sonst kommen im ganzen 2. Evglm Citate nur im Munde der redenden Personen vor. Daher die vielen Experimente mit unserer Stelle (Ew, Wzs, Wittichen, Weiffenbach, Scholten, Jacobsen), ja der Verzweiflungsschritt des Striches von 1 1—3 (Paul Ewald 178—180). Aber schon Lc hat unsere Stelle vor sich gehabt und die fragwürdige Construction des Ganzen so gefasst, dass ἀρχή als Prädicat, daher artikellos wie 13 9 ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα, voransteht, wozu 4 ἐγένετο als Copula und Ἰωάννης als Subject treten. Nachdem daher die Zeitangabe Lc 1 an die Stelle von Mc 1 getreten, tritt mit Inversion der weiteren Satzfolge Lc 2 (ἐγέν. und ἐν τῇ ἐρ. = Mc 4) und 3 (κήρ. — ἁμαρτιῶν = Mc 4) zuerst der Täufer auf, woran sich Lc 4 ὡς γέγρ. ἐν βίβλῳ λόγ. Ἠσ. das älteste Zeugniss für die richtige LA Mc 2 anschliesst. Würde dagegen Mc 4 ein neuer Satz beginnen (so א καὶ ἐγένετο), so müsste er lauten: *es trat auf* wie Joh 1 6 *Johannes*, ὁ (zu lesen nach א BL) βαπτίζων, so auch Mc 6 14 24 statt des gewöhnlichen technischen Beinamens ὁ βαπτιστής wie 6 25 8 28. Wird καί vor κηρύσσων gelesen (אADL), so ist ἐν τῇ ἐρ., wofern 1—4 einen zusammenhängenden Satz darstellt, mit ὁ βαπτίζων, wofern aber die Construction mit 4 neu anhebt, eher als 1. Moment der Erfüllung von 3 mit ἐγένετο zu verbinden. Dagegen entspricht die Verbindung Mt 1 κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ zwar der Weissagung Mc 3 genauer, wird aber Mc 4 nur beim Wegfall von καί (B) möglich. Dann bietet der Participialsatz die attributive Bestimmung dessen, wodurch Johannes ἀρχὴ τοῦ εὐαγγ. geworden ist. Andernfalls stellt der Artikel vor den durch καί verbundenen Participien das Taufen und Predigen als etwas Bekanntes hin, und in beiden Fällen bezeichnet das Präsens jene Thätigkeiten als die stehenden Functionen des Täufers.

Insonderheit wird die Taufe charakterisirt als gehörig zur μετάνοια, Umsinnung, Sinnesänderung, Busse, weil sie dieselbe sinnbildlich darstellt durch ein Untertauchen, welches das Verschwinden des Menschen in seiner bisherigen Gestalt abbildet. Zugleich sollte diese Busse dazu dienen, dass die also ihre Um-

kehr Bezeugenden auch wirklich Vergebung erlangen εἰς ἄφ. ἁμ.. Nicht als ob diesen die Taufe des Johannes „Sündennachlass“ gespendet hätte, sondern sie stellte an den Täufling zunächst bloss eine Forderung, und dieser machte sich verbindlich zu einer sittlichen Leistung. Dass aber seiner μετάνοια göttlicherseits die ἄφεσις, sei es vielleicht auch erst durch den erwarteten Messias vermittelt, folgen werde, gilt als selbstverständlich.

Mt schweisst diesen Anfang seiner Quelle 1 an die Vorgeschichte mit einem seiner vielen allgemeinen, Fugen und Lücken verdeckenden, Uebergänge an: ἐν ταῖς ἡμ. ἐκ. = בַּיָּמִים הָהֵם, z. B. Ex 2 11. Freilich liegen etwa 30 Jahre zwischen dem Inhalte dieses und dem des vorigen Cp. Im Uebrigen wird Mc 4 reproducirt, dabei ἐγένετο umgesetzt in παραγίνεται = *tritt auf*. Schon hier und durchweg bei Mt und Lc die technische Bezeichnung des „Täufers“, wie auch bei Josephus, der seiner als einer bedeutsamen Erscheinung der Zeit gedenkt, Ant. XVIII 5 2 Ἰωάννης ὁ ἐπικαλούμενος βαπτιστής, s. über die Stelle Schr I 363 f. Die Wüste wird näher beschrieben als Wüste Judäas: die ostwärts gegen das todte Meer abfallenden Triften und Schluchten des palästinischen Kalkgebirges. Anstatt des Berichtes κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας öffnet 2 der Täufer selbst den Mund zu der Predigt μετανοεῖτε κτλ., so dass die geforderte Umkehr durch die erwartete Reichserrichtung motivirt erscheint. Als Vorbedingung für letztere betrachtet nämlich der vulgäre Pharisäismus einfach die exacte Gesetzeserfüllung; wo aber ein tieferes Gefühl der Verschuldung herrschte, verband sich damit die Nothwendigkeit der Busse (תְּשׁוּבָה), so dass die Erscheinung des Messias geradezu als abhängig von vorangängiger vollkommener Bussleistung gedacht wurde (Weber 333 f, Baldensperger 97, Schr II 447). Das Reich ist so nahe, steht bereits vor der Thür; nur muss letztere sich noch öffnen, und das eben soll die Busse wirken: in dieser bestimmten Formulirung entspricht der Inhalt der Johannespredigt genau dem 4 17 nach Mc 1 15 formulirten Inhalt der Predigt Jesu.

Schon hier wie fast durchweg bezeichnet Mt das Gottesreich mit dem Ausdruck *Reich der Himmel*. Die im AT durchschlagende Vorstellung, wonach Gott in einem besonderen Herrschaftsverhältnisse zu seinem auserwählten Volke steht (daher die Ausdrücke מֶמְשָׁלָה und מַמְלָכָה, auch מְלוּכָה und מַלְכוּת, vgl. Issel 7f), liess die israelitische Volksgemeinde, sofern sie von Gott als ihrem unsichtbaren König regiert, mit dem Gesetz als der Willensoffenbarung desselben begabt und der Vollendung eines goldenen Zeitalters entgegengeführt wird, unter den Gesichtspunkt einer βασιλεία τοῦ θεοῦ treten, welcher terminus technicus schon Sap 10 10 für Erfüllung aller messianischen Verheissungen steht, nachdem im Verlaufe der bisherigen Geschichte des Volkes die altprophetische Hoffnung auf fortschreitende Erweiterung und Reinigung eines schon bestehenden Reiches sich umgesetzt hatte in die apokalyptische Erwartung einer erst noch bevorstehenden Errichtung, einer wunderbaren Herstellung desselben. Während nämlich jetzt noch irdische Mächte die Welt beherrschen, wird nach Dan 2 44 in der Zeit der Vollendung „der Gott des Himmels“ ein unzerstörbares Reich errichten, in welchem in Form einer „Herrschaft der Heiligen“ (Dan 7 14 18 22 27) die Idee des Königthums Gottes erst zur vollen Wahrheit herangedeihen soll. Daher an die Stelle des Ausdrucks ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ bei Mt und im Hebräerevglm der Ausdruck βασιλ. τῶν οὐρ., die vom Himmel her in die gegenwärtige Wirklichkeit hereintretende, diesseitig werdende, göttliche Ordnung der Dinge bezeichnend, um so leichter treten konnte, als der Begriff des Himmels im damaligen Judenthum den Begriff Gottes vertrat; man sagte „Himmel“ und meinte „Gott“, vgl. die Metonymie schon Dan 4 23, aber auch Mc 11 30, Lc 15 18. Somit ist τῶν. οὐρ. Gen. subjecti: ein Reich, das zwar auf Erden verwirklicht wird, darin aber der Himmel die Herrschaft führt, Schr II 453f. Ehe dieser at. und jüd. Reichsgedanke in Jesu Geist eine Umformung erfuhr, die seine Umsetzung aus der localen in die qualitative Begriffssphäre, seine Verklärung in den religiös bedingten Begriff des höchsten Gutes bedeutete, erstand ihm noch ein letzter energischer Vertreter in Johannes, einem Manne, welcher unerschütterlich an seine Mission glaubte, dem Volke den Ernst der Zeit zu predigen und es ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης (s. zu Mt 21 32) zum Heil zu leiten. Wenn er den übereinstimmenden Berichten aller Evglsten

zufolge (auch Joh 1 23) seine Predigerstimme in der Wüste erschallen lässt, so ist theils daran zu erinnern, dass diese Oertlichkeit z. B. Act 21 38 als Schauplatz religiös-nationaler Sammlungen, Erhebungen und Unternehmungen erscheint, theils dass ernst in die Gegenwart und mehr noch in die Zukunft oder in das Jenseits blickende Geister jener Zeit auch sonst auf der Flucht aus dem entnervenden Gewühl des gesellschaftlichen Lebens in die feierliche und befreiende Stille der Wüste betroffen werden. So theilweise der Orden der sog. Essäer (am todten Meer), zu welchem sich der Täufer Johannes, ähnlich dem in Baumrinden gekleideten Einsiedler Banus bei Josephus, Vita 2, etwa verhält wie ein Anachoret des Christenthums zu den im Kloster durch eine gemeinsame Regel und Zucht vereinigten Mönchen.

In der Schilderung seines Erfolges und seines äusseren Auftretens stimmen Mc 5 6 und Mt 4—6 meist bis aufs Wort überein, nur dass Letzterer beide Momente in umgekehrter Ordnung bringt. Zuerst Mt 4 = Mc 6 rauhe Kleidung aus Kameelshaaren (erinnert, zumal wegen des Gürtels, an die vorbildliche Prophetenkleidung des Elias II Reg 1 8, vgl. aber auch Jes 20 2, Mt 7 15, Hbr 11 37) und dürftige Nahrung (die Wüste Judäas lieferte sowohl Heuschrecken, deren essbare Arten Lev 11 22 genannt werden, als auch Baumhonig; etwas Anderes ist der Honig Jdc 14 8; eigenthümlich dem Mc die, freilich rec. A durch ἐσθίων ersetzte, poetische Form ἔσθων), dann Mc 5 das (hyperbolisch ausgedrückte) massenweise Herauskommen der Leute aus Jerusalem und der jüd. Landschaft. Aber Mt 5 erweitert dieses Publicum durch den Zusatz πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου = כִּכַּר הַיַּרְדֵּן, z. B. Gen 13 10—12 19 17, II Chr 4 17, welche zu beiden Seiten des Flusses von der Ebene Gennesaret bis zum todten Meer reicht. Johannes scheint sich damals ständig am Jordan, zumal auch am unteren, wo die jüd. Wüste angrenzt, aufgehalten zu haben, und insonderheit setzt seine Verhaftung durch Antipas einen Aufenthalt in dessen Gebiet, also jenseits des Flusses, voraus, s. zu Joh 1 28. Was ihn dem Jordan zuführte, war sein Taufgeschäft. Die betreffende Handlung, bestehend in vollständiger Untertauchung, stellt bloss die dem Morgenländer unerlässliche Sinnbilds- und Zeichensprache dar, welche den inneren Vorgang der „Umsinnung“ begleitet: ein Symbol der an die Zuhörer des Predigers in der Wüste ergehenden Forderung, zugleich ein Bundeszeichen der von ihm eingeleiteten Volksbewegung, wie μετάνοια das Losungswort derselben war. So war das Heil der Zukunft schon Jes 1 16 18 4 4, Jer 2 22 4 14, Ez 18 31 36 25 29 33 37 23, Jo 3 1, Mch 7 19, Sach 13 1 14 8, Ps 51 4 9 unter Bildern von Waschungen und Reinigungen verkündet worden. In unserem Falle veranschaulicht die Untertauchung den Satz, dass nur eine sündenfreie Persönlichkeit zum Eintritt in das bevorstehende Reich geeignet ist. Unterzog man sich der Taufe des Johannes, so bekannte man sich auf der einen Seite als Sünder (Mc 5 = Mt 6), während man auf der anderen sich zur Bewährung der μετάνοια in sittlich erneuter Lebensführung verpflichtete; nach Josephus sollten die Juden ἀρετὴν ἐπασκοῦντας καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους zur Taufe sich vereinigen.

In seinem Bestreben, „genau und der Reihe nach zu erzählen“ (1 3), bestimmt Lc die ἀρχή Mc 1 1 genauer und gibt 1 statt ἐν ταῖς ἡμ. ἐκ. Mt 1 eine sechsfache synchronistische Bestimmung, mit welcher er die evang. Geschichte in den Rahmen der grossen Weltgeschichte eingliedern will. Wie sonst, so leiten ihn auch hier Erinnerungen aus LXX. Denn so gut man zu dem geläufigen Prophetenton 2 Jer 1 1 2 4 zu citiren pflegt, wird man auch zu Lc 1 das Vorbild in Jer 1 2 3 finden müssen, wonach das Wort des Herrn an Jeremias erging vom 13. Jahr des Josias bis zum 11. Jahr des Zedekias. Das Jahr, in welchem das-

selbe Wort an Johannes erging, das 15. des Tiberius, führt vom Tode des Augustus am 19. August 14 n. Chr. auf 28—29 n. Chr. Dies das Wahrscheinlichste, schon weil auch die römischen Historiographen und Josephus so rechnen, nicht aber von der schon Ende 11 oder Anfang 12 beginnenden Mitregentschaft des Tiberius an. Letzteres wäre eine völlig vereinzelt dastehende, gänzlich unmotivirte Erscheinung. Gleichwohl hat man zu einer solchen Annahme gegriffen, weil dann Jesus schon etwa 26 aufgetreten sein könnte, was unter der Voraussetzung, dass er noch unter Herodes geboren wurde, besser zu den 30 Jahren Lc 3 23 stimmen würde. Aber theils existirt auch eine Tradition, die ihn über 40 Jahre alt werden lässt (Joh 8 57, Iren. II 22 5 6), theils führt Lc 2 2 auf 6 n. Chr. als Geburtsjahr, wozu die mancherlei Anzeichen, die auf 35 als die Zeit der messianischen Wirksamkeit Jesu hinweisen, stimmen würden. Auf 27—28 führen die 46 Jahre Tempelbau Joh 2 20. Als Stellvertreter des Kaisers in Judäa wird Pontius Pilatus genannt, welcher von 26—36 Procurator (eigentlich ἐπίτροπος, daher ἐπιτροπεύοντος, it vg: procurante; so hiess er als Unterbeamter des Präses von Syrien) gewesen ist, also mit seiner Verwaltungsbehörde gerade die schon gewonnenen termini a quo und ad quem für das öffentliche Auftreten des Täufers und Jesu umfasst. Aber nur über die Theile des durch das Testament des Herodes zerrissenen Königreichs, welche dem Archelaus gehört hatten, erstreckte sich seine Gewalt, s. zu Mt 2 22. Daneben bestanden noch als selbständige Vierfürsten (τετράρχαι nannte man damals unter Voraussetzung der Viertheilung ursprünglich zusammengehöriger Ländermassen solche kleine Fürsten) die Brüder des 6 n. Chr. abgesetzten Archelaus, nämlich als Herrscher von Galiläa und Peräa Herodes Antipas (erst 39 abgesetzt) und als Herrscher der nördlichen und östlichen Theile (Josephus nennt Ant. XVII 8 1 11 4 XVIII 4 6 5 4, Bell. I 33 8 II 6 3 12 8 III 10 7 Trachonitis, Batanäa, Gaulanitis, Auranitis, Paneas) Philippus (gestorben 34).

Ungenau ist es daher schon, wenn Lc neben Trachonitis noch Ituräa nennt. Er könnte höchstens das Stück des ehemaligen Besitzes des Zenodorus meinen, welches nach Jos. Ant. XVII 11 4, Bell. II 6 3 auf den Philippus aus der Erbschaft seines Vaters übergegangen war. Wahrscheinlich geht er aber aus von dem Stande der Dinge, wie er unter Agrippa, dem letzten und dem Schriftsteller jedenfalls noch am nächsten stehenden, vielleicht gleichzeitigen, jüd. König, sich gestaltet hatte. Er will nachweisen, wer im 15. Jahr des Tiberius das Gebiet jenes Fürsten besessen hat. Nun gehörten aber zu diesem Gebiete ohne Zweifel auch die Ituräer, deren Wohnsitze am Libanon gesucht werden müssen. Ueber diese hatte zur Zeit des Agrippa I nach Cass. Dio 59 12 ein gewisser Soemus geherrscht, dessen Gebiet freilich nach Tac. Ann. 12 23 in Folge seines 49 n. Chr. erfolgten Todes der Provinz Syrien einverleibt worden wäre. Da nun aber nach Jos. Vita 11 ein ἔκγονος Σοέμου mit Namen Varus am Libanon herrschte, scheint diesem dabei wenigstens ein Theil des Besitzthums des Soemus verblieben zu sein. Seine ἐπαρχία aber hat nach Jos. Bell. II 12 8 Claudius dem Agrippa II geschenkt. Nun führte aber der Titel Tetrarch genau genommen noch auf einen 4. Besitzer, der sich mit Archelaus, als dessen Nachfolger Pilatus gilt, Antipas und Philippus in die Erbschaft des grossen Herodes getheilt hätte. Indem der Evglst nach einem solchen sich umsieht, begegnet ihm der Ausdruck ἡ Λυσανίου τετραρχία bei Jos. Ant. XVIII 6 10 XX 7 1, wo dieses Gebiet dem Agrippa I und dann auch dem Agrippa II geschenkt wird, und zwar nach Ant. XIX 5 1, Bell. II 11 5 als Zugabe zu dem grossväterlichen Reiche des Ersteren, nach Bell. II 12 8 speziell zu der, dem Zweiten zugewiesenen, Tetrarchie des Philippus. Dies schien auf ursprüngliche Zusammengehörigkeit zu weisen, wie auch auf derselben Spur weiter wandelnd Euseb. KG I 9 1 annimmt. Die Nennung des Lysanias würde also auf einem Missverständniss beruhen. So wenigstens unter der Voraussetzung, dass der 3. Evglst sich einigermaassen im Josephus umgesehen hatte, ohne aber im Stande gewesen zu sein, aus den zahllosen Notizen der weitläufigen Schriften desselben ein klares Bild von der politischen Lage Palästinas zur Zeit Jesu zu gewinnen. Wo eine solche Voraussetzung abgelehnt wird, benützt man die angezogenen Stellen, um neben dem geschichtlichen Lysanias noch einen 2. zu construiren, welcher ungefähr

ebenso viele Jahre n. Chr. anzusetzen wäre, wie jener v. Chr. Ἀβιληνή hiess nämlich von ihrer am Südende des Antilibanon, nordwestlich von Damaskus gelegenen Hauptstadt Ἄβιλα (jetzt das Dorf Suk mit dem sog. Grab des Abel, Nebi Abil) die umliegende Landschaft, welche aber Josephus nach der herrschenden Meinung nie im Zusammenhang mit dem älteren, sondern stets nur als Tetrarchie eines jüngeren Lysanias nennen würde. Nun aber war jener, den noch Cassius Dio (49 32) „König der Ituräer“ nennt, der Sohn eines Dynasten von Chalcis (nach Josephus Ant. XIV 7 4 ὑπὸ τῷ Λιβάνῳ ὄρει) mit Namen Ptolemäus, Sohnes des Mennäus. Seit 40 v. Chr. Herrscher, wurde er 36 der Kleopatra zu Gefallen von M. Antonius getödtet (Jos. Ant. XV 4 1, Cass. Dio 49 32). Seither ist sein Reich von den Römern bald verpachtet (nämlich an einen gewissen Zenodorus, wahrscheinlich Sohn des Lysanias), bald stückweise verschenkt worden; so namentlich nach dem Tode des Zenodorus 20 v. Chr. dessen „Tetrarchie“ (Cass. Dio 54 9) an Herodes den Grossen. Wenn Josephus die Gebiete von Chalcis und Abila unterscheidet, so hängt dies mit den verschiedenen Schicksalen zusammen, welche den einzelnen Stücken des grossen ituräischen Reiches des Ptolemäus und Lysanias beschieden waren. Doch lässt gerade die Hauptstelle Bell. II 12 8 ἐκ τῆς Χαλκίδος Ἀγρίππαν εἰς μείζονα βασιλείαν μετατίθησι δοὺς αὐτῷ τήν τε Φιλίππου γενομένην τετραρχίαν. αὕτη δὲ ἦν Βαταναία καὶ Τραχωνῖτις καὶ Γαυλανῖτις. προσέθηκε δὲ τήν τε Λυσανίου βασιλείαν καὶ τὴν Οὐάρου γενομένην ἐπαρχίαν kaum die Annahme zu, dass Josephus hier an einen dem Leser noch gar nicht vorgestellten Lysanias denke. Abila aber liegt bloss 20—25 Kilometer südöstlich von Chalcis. Der zuerst auf Letzteres beschränkte Agrippa erhielt also gegen Herausgabe dieses kleinen Gebietes 53 n. Chr. das alte Abilene wieder, welches herkömmlicher Weise und auch noch bei Ptolemäus 5 18 nach Lysanias genannt wird. Dass diesen Lysanias Josephus nicht gelegentlich auch einen Tetrarchen, sondern nur sein Gebiet eine Tetrarchie nennt, kann doch nicht als Anweisung zur Unterscheidung eines jüngeren Lysanias gelten. Auch mit inschriftlichem Material sollte diese Unterscheidung begründet werden. Aber das Document von Heliopolis ist nur halb leserlich und dasjenige von Abila, auf welchem der Name Lysanias sicher steht, gibt über dessen Zeitverhältnisse keinen sicheren Aufschluss, sondern nur darüber, dass er einen Freigelassenen mit Namen Nymphäus gehabt habe. Auf einen jüngeren Lysanias deutet beide Inschriften namentlich Schr, welcher zugleich die genauesten Aufschlüsse über die Geschichte von Chalcis, Ituräa und Abilene gibt I 593—608.

Eine ähnliche Unsicherheit gibt sich auch in der folgenden Notiz über die Hohepriester des Jahres zu erkennen. Es gab überhaupt jedesmal nur Einen Hohepriester, und der war während der ganzen Amtsdauer des Pilatus Kaiphas, vgl. Joseph. Ant. XVIII 2 2 4 3. Lc aber scheint Kunde erhalten zu haben, als ob Hannas dies gewesen wäre, vielleicht weil er bei dem Prozess Jesu und der Apostel eine entscheidende Rolle gespielt, wahrscheinlicher noch, weil der Mann, welcher nicht bloss selbst von 6—15 n. Chr. Hohepriester gewesen war, sondern auch seine 5 Söhne nach einander zu dieser höchsten Würde gelangen sah nach Jos. Ant. XX 9 1, zeitlebens grosses Ansehen genoss; auch Kaiphas, welcher von 18—36 das Amt bekleidete, war nach Joh 18 13 sein Schwiegersohn. So bildete sich dem Evglsten die Anschauung, dass Hannas (der Ananus des Josephus) der eigentliche Hohepriester gewesen sei, während er nicht recht weiss, was mit dem Mt 26 3 57, vgl. Joh 18 13—24, genannten Kaiphas anzufangen. Daher die seltsame, noch Act 4 6 wiederkehrende, Ausdrucksweise: die Hohepriester Hannas und Kaiphas. Dem kirchlichen Alterthum gilt übrigens das Jahr des Auftretens Jesu bei Gelegenheit der Johannestaufe zugleich als Jahr seines Todes und wird solches bestimmt als das Consulatsjahr der beiden Gemini, d. h. 29 n. Chr., welche Namen für das 15. Jahr des Tiberius mit leichter Mühe aus den Consulartabellen zu entnehmen waren. Dagegen führen Gründe, welche mit den Beziehungen des Täufers zu Antipas zusammenhängen, eher auf die Jahre 33—35, s. zu Mc 6 17. Lc 3 unterscheidet die, 2 = 1 80 schon genannte, jüd. Wüste von der aus Mt 3 5 aufgenommenen Jordansau. Indem Lc aber nicht die Leute von da zum Täufer, sondern diesen zu ihnen kommen lässt, macht er ihn zum Wanderprediger, und über solcher Umstellung von Mt 3 5 fällt Mt 3 4 = Mc 1 6 die, übrigens schon 1 15 ähnlich beschriebene, Diät des Täufers aus,

während das Citat Mt 3 3 = Mc 1 3 erweitert wird. Nachdem Lc 4 in Wiedergabe desselben zunächst die Quelle reproducirt hat (daher τὰς τρίβους αὐτοῦ wie Mc 3, Mt 3 gegen LXX), schlägt er den Text selbst auf, um auch die Verse Jes 40 4 5 zur Vervollständigung des Citates auszuschreiben, was jedoch nicht ohne Freiheit in der Wahl der Ausdrücke geschieht. Dabei passt unter seinen socialen Gesichtswinkel besonders, dass 5 *jegliche Schlucht ausgefüllt, jeder Berg und Hügel* aber *erniedrigt werden soll.* An sich ist das, wie die folgende Rectificirung der Wege, Bild der Beseitigung sittlicher Hindernisse. Wesentlich aber kommt es bei dieser Erweiterung dem Universalisten auf 6 an: dass *alles Fleisch das Heil Gottes,* s. zu 2 30, *sehen* solle.

Busspredigt des Täufers. Mt 3 7—10 = Lc 3 7—9. Nur die Einleitung des Stückes differirt, sofern die Anrede Mt 7 = Lc 7 *Otternbrut* (wegen äusserer Glätte, innerer Tücke, nur noch Mt 12 34 23 33) an die Pharisäer gerichtet ist, welchen hier noch Sadducäer zur Seite treten.

Die Ersteren = פְּרוּשִׁים, wahrscheinlich von פָּרַשׁ spalten, trennen, also: die sich Absondernden, sind die „Sonderfrommen", welche im Unterschied sowohl von allen Nicht-Juden, als auch von den weniger streng denkenden Volksgenossen die eigenthümlichen Züge des Judenthums in nationaler und religiöser Beziehung recht geflissentlich in Gesinnung und Lebensführung ausprägten, insonderheit die Führer der herrschenden, gesetzeseifrigen und gegenüber allem Heidnischen und Weltlichen schlechthin ablehnend sich verhaltenden, ausserhalb des Judenthums nichts Gutes und kein Heil kennenden, Partei, die eigentlichen Tonangeber der Frömmigkeit in den breiten Schichten des Bürgerthums, die Autoritäten des phantasievollen, zukunftsfreudigen Volksglaubens, welche selbst wieder ihren Ruhm in strenger Unterwerfung unter den Buchstaben des AT und in peinlicher Beobachtung der, im Laufe der Zeit zu dem geschriebenen Buchstaben noch hinzugetretenen, mündlich überlieferten Satzungen der Aeltesten suchten, s. zu 15 2. Dagegen nahmen die Sadducäer, eigentlich Zadokiten, LXX οἱ υἱοὶ Σαδδούκ oder Σαδώκ, so genannt nach dem Haupt der Priesterschaft zu Davids und Salomos Zeiten II Sam 8 17 15 24, I Reg 1 32—34, ihre, das Ansehen der pharisäischen Ueberlieferung ablehnende, Stellung lediglich auf dem Boden des mosaischen Gesetzes und gelangten von da zu dem Mt 22 23 beschriebenen nüchternen Glauben. Ihre Partei schloss die älteren Priestergeschlechter in sich, stand zu Jerusalem in Amt und Würden, verhielt sich, befriedigt von dem Besitze der Gegenwart, kühl zu den Zukunftsträumen des Volks und hatte, gegenüber dem populären und demokratischen Pharisäerthum, einen wesentlich aristokratischen und vornehmen Charakter. Einst die eigentliche Regierungspartei, hatte sie schon seit den späteren Zeiten der Hasmonäerherrschaft je länger desto mehr Einfluss an die meist pharisäisch gesinnte Schriftgelehrsamkeit (daher Mc 2 16 οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων) abgeben müssen, welche auch im Synedrium (s. zu 2 4) festen Stand gewonnen hatte; vgl. Schr II 314—48. Die sog. 3. Partei der Essäer kommt im NT nicht vor. Aber auch die Combination *Pharisäer und Sadducäer*, als ob diese zusammengehörten, etwa entsprechend der Phrase „Junker und Pfaffen", eignet lediglich dem Mt (auch 16 1 6 11 12) und hat ihre Wahrheit nur in der Thatsache, dass beide Parteien in den letzten Tagen Jesu vereint gegen ihn auftraten. Wie bezüglich des Inhalts der Predigt (s. zu Mt 3 2), so stellt mithin Mt Johannes und Jesus auch in Bezug auf das Publikum gleich, an welches die beiderseitigen Straf- und Drohreden ergehen, legt jenem einen Prolog zu Mt 23 in den Mund. Thatsächlich freilich haben sich, um von den Sadducäern ganz zu schweigen, die Pharisäer nach Mt 21 32 = Lc 7 30 um die Sendung des Johannes nicht bekümmert.

Dagegen lässt Lc, indem er unmittelbar an Mt 3 5 ἐκπορ. und 6 βαπτίζ. ὑπ' αὐτοῦ anknüpft, anstatt der Parteien direct das Volk angeredet werden. Die Worte des Täufers aber zeigen, dass er in die von ihm veranlasste Bewegung viele zweifelhafte, bedenkliche Elemente hineingerissen sah (Mt 21 32), in welchen eine momentane Erschütterung den Entschluss gereift hatte zum φυγεῖν ἀπὸ = בָּרַח מִן τῆς μελλούσης ὀργῆς: gemeint ist das göttliche Gericht, welches der Täufer als mit dem bevorstehenden Gottestag (dies irae Rm 2 5) verbunden denkt. Vielleicht liegt die Vorstellung der, vor Beginn der Wintersaat in Brand gesteckten, Stoppelfelder zu Grunde, aus welchen man dann zahlreiche Schlangen

flüchten sieht (Furrer 113). Der jüd. Volksansicht gemäss sollte das Gericht sich über die Heiden erstrecken. Der Täufer aber sichtet auch innerhalb des auserwählten Volkes Spreu und Weizen, s. Mt 12 = Lc 17. Ihm kommt es auf thatkräftige Busse an: *eine Frucht* Mt 8 (collectiver Singular, dafür Plural bei Späteren nach Lc 8, weil v. 12—14 die Spezialisirung folgt), sollen sie οὖν (folgernd aus der Absicht, dem Zorn zu entrinnen) ***schaffen*** (עָשָׂה פְּרִי Hebraismus, aber auch z. B. bei Aristoteles), ***würdig der Busse, und sich nicht einbilden*** (Mt 9 μὴ δόξητε, dafür Lc 8 μὴ ἄρξησθε: versucht es nicht, denn es ist an keinen Erfolg zu denken; Mt und Lc λέγειν ἐν ἑαυτοῖς wie אִמְרוּ בִלְבַבְכֶם Ps 4 5), ihre Abkunft von Abraham als Sicherheitsschein aufweisen, auf den Stammbaum pochen zu können. Denn ***Gott kann*** dem ***Abraham Kinder schaffen*** (hebräischartig ausgedrückt wie 22 24 „Samen erwecken“) ***aus diesen Steinen,*** אֲבָנִים zu בָּנִים machen: er deutet auf den gerade vor ihm liegenden, rohen und unbildsamen Stoff, um den Eingebildeten ihre Entbehrlichkeit anschaulich zu machen. Das Neue und auf das Christenthum direct Vorbereitende im Auftreten des Täufers lag somit darin, dass er „die theokratische Frage nicht auf ihren national-religiösen Grund, sondern auf ihre sittlich-religiöse Voraussetzung stellte“ (Hst, ZwTh 1891, 425). Weder als Erbstück abrahamitischer Geburt und israelitischer Beschneidung, noch als Errungenschaft pharisäischen Werkdienstes findet die herkömmliche jüd. Selbstgerechtigkeit Gnade. Nicht bloss aber gibt es kein Entrinnen vor dem Gericht, sondern dasselbe tritt auch sofort ein: ἤδη δέ Mt **10**, wozu Spätere nach Lc **9** noch καί setzen. Die an der Wurzel der Bäume liegende Axt versinnbildlicht die Nähe der messianischen Zeit nach der drohenden Seite. Hiernach soll also die geforderte Busse befähigen, die bevorstehende Krisis zu bestehen.

Standespredigt des Täufers. Lc 3 10—14. Erstes der Stücke, welche Anlass zu der Frage nach den Sonderquellen des Lc gegeben haben, inhaltlich auf gleicher Linie stehend mit Kol 3 18—4 1 = Eph 5 22—6 9, Tit 2 1—10, I Pt 2 11—3 7. Zuerst die allgemeine Frage **10** τί οὖν, d. h. in Folge des v. 7—9 Gesagten, ποιήσωμεν: Conj. deliberationis, ebenso 12 14. Aber nicht bloss daran, vgl. Act 2 37 16 30, mehr noch erkennt man die directe Betheiligung des 3. Evglsten an der **11** vorangestellten Forderung des socialen Ausgleichs, verbunden mit der Zumuthung äusserster Einschränkung des Bedürfnisses: ***wer zwei Röcke,*** d. h. ein Unterkleid (s. zu Mt 5 40) zu viel *hat,* ergänze damit den Mangel dessen, *der* gar *nichts hat.* Speziell kommen **12** an die Reihe die Zöllner (τελῶναι, von τέλος und ὠνέομαι), d. h. Eingeborene, welche im Dienst römischer Zollpächter als Unterpächter, oder aber, wie das damals in Palästina der Fall gewesen zu sein scheint, als unmittelbare Beauftragte des Staats angestellt waren und sowohl wegen dieser ihrer unpatriotischen Betheiligung an der, auf allen Strassen, Brücken und Stapelplätzen geübten, indirecten Besteuerung des Volkes als um der vielfachen Ungerechtigkeiten und Bedrückungen willen, die sie sich, um möglichst grossen Privatvortheil zu erzielen, dabei erlaubten, aufs äusserste verachtet und verhasst waren und zumal in den Augen der Pharisäer den Inbegriff aller nationalen und religiösen Verrätherei darstellten. Sie sollen **13** *in nichts,* in keinem Fall, μηδέν accus. des Bezugs, *mehr eintreiben,* πράσσειν wie 19 23, griech. Sprachgebrauch, *über das* ihnen *vorgeschriebene* Maass *hinaus.* Den, wahrscheinlich als im Dienst des Antipas stehend zu denkenden, Soldaten **14**, welche auch für sich eine besondere

Weisung haben wollen (καὶ ἡμεῖς), wird speziell das διασείειν (= concutere, durchschütteln, erpressen, III Mak 7 21) und συκοφαντεῖν (eigentlich diejenigen angeben, welche das Verbot der Feigenausfuhr aus Attica übertreten; dann falsch angeben; überhaupt bedrücken, chicaniren, 19 8) verboten, dagegen geboten, mit der *Löhnung* (ὀψώνιον von ὄψον und ὠνέομαι, vgl. I Kor 9 7) zufrieden zu sein.

Messianische Verkündigung des Täufers. Mc 1 7 8 = Mt 3 11 12 = Lc 3 15—18. Eine frei gebildete pragmatische Einleitung, formell entsprechend der kurzen Einleitung Mc 7, materiell durch ἐγὼ μέν Mt 11 = Lc 16 veranlasst, lässt Lc 15 das Volk schon an die Erscheinung des Täufers messianische Erwartungen knüpfen, wie Act 13 25, Joh 1 19 20 25. Damit geht der Bericht vom Bussruf des Täufers über zu seiner, von Josephus unterschlagenen, Weissagung der messianischen Aera. Eintritt des bereits „genahten" Reiches und Auftritt des Messias fielen für ihn in Einen Moment zusammen. Somit bilden Aufforderung zur Busse und Hinweis auf den bevorstehenden Gottestag, letztes Aufgebot israelitischer Sittlichkeit und Bewusstsein um die Nothwendigkeit des Eintretens neuer schöpferischer Kräfte, die beiden Kehrseiten in der Predigt des Täufers. Uebrigens scheint eine Gott vertretende, menschliche, nicht die göttliche Persönlichkeit selbst, an welche man nach der zu Grunde liegenden Stelle Mal 3 1, s. zu Lc 1 17, denken müsste, gemeint, wo von einem (nur relativ) *Stärkeren* gesprochen ist, und auch nach der ganzen Anlage des Bildes von den Sandalen, welche die Sklaven ihren Herren nachtragen (ständiger Sklavendienst bei Mt) und eventuell von den Füssen binden (einmaliger Sklavendienst bei Mc und Lc, bei denselben auch das nach οὗ und vor αὐτός doppelt überflüssige αὐτοῦ hinter ὑποδ.). Das ἱκανός ist Act 13 25, Joh 1 27 mit ἄξιος erklärt. Darum also ist Johannes 1 ἀρχὴ τοῦ εὐαγγ., weil mit seinem Auftreten auch das unmittelbare Kommen (ἔρχεται) des Messias verbunden ist: ὁ ἐρχόμενος im Munde des Johannes Mt 11 3 = Lc 7 19, bei Mt schon hier 11 eingetragen. Vom Standpunkte dieses ἔρχεται aus stellt der Aorist Mc 8 das Geschäft des Vorläufers als bereits abgeschlossen dar. Denn erst μετὰ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην tritt v. 14 Jesus auf den Schauplatz, gegen Joh 3 24. Die nachdrucksvoll unterschiedenen Momente der Personen, welche taufen 7, und der Mittel, deren sie sich bedienen 8, wird durch die Mt 11 = Lc 16 vorgenommene Inversion derselben verwischt; zugleich wiederholt Mt aus v. 2 nach Mc 1 4 die Beziehung der Taufe auf die μετάνοια, auch hier εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν weglassend, vgl. dafür 26 28. Wenn ἐν vor ὕδατι (Mt gegen Lc, bei Mc wahrscheinlich aus Mt eingetragen) und vor πνεύματι (nur bei Mc zweifelhaft, wo BL es, dem 1. Glied entsprechend, auslassen) gelesen werden muss, so ist nicht von בְּ essentiae oder ἐν instrumentale zu reden, sondern es bezeichnet nach Maassgabe des ursprünglichen Begriffs von βαπτίζειν das Element, darin zum Zweck der entsündigenden Waschung eingetaucht wird, wie Mc 1 5, I Kor 10 2. Während endlich bei Mc das Geschäft des Messias einheitlich in der Bidersprache Jes 44 3, Jo 3 1 (Ausgiessen) ausgedrückt ist, bringt der Zusatz καὶ πυρί Mt = Lc eine Beziehung auf das Gericht herein; denn darauf dürfte contextmässig (vgl. Mt 10 12 = Lc 9 17) das Bild zu beziehen sein: so die meisten Neueren, während seit Chrys. die kath. Ausleger gewöhnlich im Feuer ein stärkeres Reinigungsmittel und zugleich ein 2. Symbol des Geistes erblicken im Hinblick auf Act 2 3 (aus Feuer besteht die übersinnliche Materialität des Geistes) und eine ähnliche Combination der Bilder Jes 4 4 LXX. Im Gegensatz also zu dem Vorläufer, welcher mit Worten ermahnt

und sinnbildlich entsündigt, wird der Kommende mit der Kraft des Geistes richten (das Gericht wird seit den sog. Bilderreden des Buches Henoch häufig von Gott auf den Messias übertragen), bzw. die Einen mit dem heiligen Geist, dessen Sinnbild das Wasser der Taufe war, begaben, die Andern mit dem Feuer des Zorns (vgl. ὀργή Mt 7 = Lc 7) verzehren. Auch letztere Handlung kann zur Noth als eine Art Taufe (Eintauchen in Feuer) vorgestellt werden; wenigstens ähnlich ist das gewagte Bild Mc 9 49. Zur Erläuterung dient Mt 12 = Lc 17: wenn der Landmann auf der Tenne (ἅλων = גֹּרֶן kreisförmiger, festgestampfter Platz auf offenem Feld) mit der Wurfschaufel die zuvor von Dreschschlitten oder Dreschochsen ausgetretenen Früchte seines Ackers in die Höhe wirft, damit der Wind die Spreu wegführe, vgl. Jer 15 7. Ebenso heute noch die syr. Fallachen, vgl. Klein in der „Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins" IV 76f und Anderlind, ebend. IX 46. Die ausgekörnten Aehren (ἄχυρον = תֶּבֶן) werden hier verbrannt, und zwar πυρὶ ἀσβέστῳ: das Feuer soll nicht erlöschen, bis alle Spreu verbrannt ist (Furrer 113). So erlischt auch nach Jes 66 24, Mc 9 43 48 das Feuer der Gehenna (s. zu Mt 5 22) niemals. Die Beziehung hierauf hängt aber an der Voraussetzung des Mt, dass die Worte des Täufers den Pharisäern und Sadducäern gelten v. 7; daher auch 11 das nachdrucksvolle ὑμᾶς βαπτίζω gegen die Stellung Mc 8 = Lc 16. Andererseits verändert Lc mit διακαθᾶραι und συναγαγεῖν statt διακαθαριεῖ und συνάξει die Form des Mt, mit welcher er im Uebrigen zusammentrifft, zumal bezüglich des hebräischartigen Relativsatzes οὗ . . αὐτοῦ, wie oben Mc 7 = Lc 16; das 3. αὐτοῦ steht bei Lc hinter ἀποθήκην, bei Mt hinter σῖτον, vielleicht sogar viermal. Endlich bildet Lc noch 18 eine, weitere Wirksamkeit des Johannes andeutende, Joh 2 23 24 aufgenommene, Notiz als Ueberleitung auf v. 19 20 = Mc 6 17—19. Dem μέν entspricht δέ v. 19, und οὖν knüpft das zu Sagende an den geschilderten Thatbestand an: wie er bisher gethan, so verkündigte er noch πολλὰ καὶ ἕτερα = multa alia quoque, das Volk evangelisirend: dieselbe Ausdrucksweise Act 8 25 40 13 32 14 21 16 10, während auch Lc sonst bei εὐαγγελίζεσθαι den Dativ der Person und den Accusativ der Sache hat.

Die Taufe Jesu. Mc 1 9—11 = Mt 3 13—17 = Lc 3 21 22. Verbindung von Mc 9 mit v. 8: er wird mit Geist taufen, wie er selbst damit getauft, „kraft Heiligkeitsgeistes zum Sohn Gottes eingesetzt" (Rm 1 4) worden ist. Dann hebräischartiger Einsatz der Erzählung mit καὶ (fehlt B) ἐγένετο κτλ. = וַיְהִי בַּיָּמִים הָהֵם וַיָּבֹא. Daraus wird, nachdem „jene Tage" schon v. 1 vorweggenommen waren, Mt 13 das im 1. Evglm so beliebte τότε. Jesus, auf dessen Gestalt hier ein erster Streifen geschichtlichen Lichtes fällt, brach auf von Nazaret (mit ἦλθεν zu verbinden; sonst würde wie 15 43 stehen ὁ ἀπὸ N.) in Galiläa (bei Mt war nach 2 22 23 nur noch die allgemeinere Ortsbezeichnung nöthig) und wird von Johannes getauft εἰς τὸν Ἰορδ., eine singuläre (s. zu Mt 28 19) und prägnante, übrigens auf ἐκ τοῦ ὕδατος 10 vorblickende, Ausdrucksweise, die Mt glättet: er kam ἐπὶ τὸν Ἰορδ. zu Johannes, um von ihm getauft zu werden. Um aber zu erklären, wie der Gottessohn dazu kommen konnte, sich dem βάπτισμα μετανοίας von der Hand eines sündigen Menschen zu unterziehen, wird ein, dem Inhalte der Geburtsgeschichte entsprechender, Auftritt eingeschaltet, welcher jene dringlich gewordene Frage lösen soll und zu diesem Behufe ein, zwischen dem Täufer und Jesus bereits bestehendes, Einverständniss über die messianische Würde des letzteren voraussetzt, worüber s. zu Lc 1 43. Dieses Mt 14 aus-

gesprochene Bedenken wird **15** als an sich begründet anerkannt, aber damit erledigt, dass die von den Propheten angedeutete, vom Täufer geforderte Taufe unter die Kategorie der *Rechtheit*, d. i. Gottesordnung, gebracht wird; nun ziemt es sich aber ἡμῖν, d. h. wie für Johannes, so auch für Jesus, πᾶσαν δικαιοσύνην πληρῶσαι: Parallele 17 27; πληρ. wie 5 17; Gedanke wie Gal 4 4 = Lc 2 21, also Accommodation wenigstens *für jetzt* = ἄρτι, im gegenwärtigen Stadium des Verlaufes der Dinge.

„Die Beseitigung des dogmatischen Anstosses ist durch zwei geschichtliche Unmöglichkeiten erkauft“ (Hst, ZwTh 1891, 403), nämlich dass der Täufer in Jesus den Messias, ja dass Jesus selbst schon vor der Taufe sich als Messias erkannt haben soll. Von den zahllosen Versuchen, die später noch gemacht wurden, um die Taufe Jesu von demselben Standpunkte, den Mt einnimmt, zu rechtfertigen, wird demnach höchstens der eine (um der Taufe des Johannes durch das eigene Beispiel ihre Ehre anzuthun) oder andere (um sich zur Haltung des Gesetzes zu verbinden) dem Gedanken des 1. Evglsten gerecht; dagegen deutet nichts auf Tragen fremder Sünde, Betheiligung an der Gesammtschuld u. dgl. Thatsache aber ist, dass die Stimme des Propheten, sobald sie bis nach Nazaret gedrungen war, daselbst in dem Herzen des Sohnes Josephs und Marias ein Echo fand, in Folge dessen Jesus wie auf ein göttliches Zeichen hin das Geräthe des τέκτων Mc 6 3 bei Seite legte. Und er hat es auch nicht wieder aufgenommen, nachdem seine ahnende Erwartung, dort am Jordan zugleich Gewissheit hinsichtlich des eigenen Berufes zu finden, in Erfüllung gegangen und die Stunde der Taufe, der auch er mit dem Entschlusse eines heiligen Gelöbnisses entgegensah (s. zu Mt 3 5), zur Geburtsstunde seines Christusbewusstseins geworden war: ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει Act 10 38. Mit der Taufe ist Jesus den Aufgaben und Zielen des gewöhnlichen Menschenlebens mit seinen zersplitterten Berufszwecken entnommen und Geweihter Gottes geworden, dessen einzigartiger Beruf in Realisirung des letzten Gotteszweckes, der βασιλεία τοῦ θεοῦ, aufging; vgl. Ez 1 1 ἠνοίχθησαν οἱ οὐρανοί καὶ ἴδον ὁράσεις θεοῦ, daher σχιζόμενοι οὐρανοί Mc 10; vgl. Silius It. I 535 scisso coelo. Diese ὀπτασία οὐράνιος (Act 26 19; von einer θεωρία νοητική redet hier schon Orig.) ist die Form, in welcher Jesus, zum definitiven Glauben an seine Mission gereift, die Stunde der Entscheidung erlebt; Visionen auch Lc 10 18 22 43. Daher die älteste Ueberlieferung innerhalb und ausserhalb des NT die Taufe als Quellpunkt des messianischen Bewusstseins, als Moment der Begabung mit dem in ihn (εἰς αὐτόν Mc 10, wie Gal 4 6) eingehenden, von nun an ihn treibenden (Mc 1 12 = Mt 4 1 = Lc 4 1) Geiste fasst. Die späteren Vorgeschichten führen dieses eigenthümliche Verhältniss zum Geiste Gottes weiter bis zum ersten Anfang zurück, wenn sie ihn von diesem erzeugt werden lassen, s. zu Lc 1 35. Jungfraugeburt und Jordantaufe sind Doppelgänger, die sich ausschliessen (Usener 128); eben darum, weil eine nachträgliche Begabung Jesu mit dem Geist für Mt und Lc ihren Sinn verloren hat, wenden beide Evglsten den ursprünglich innerlich verlaufenden Vorgang, jeder in seiner Weise, nach aussen und machen das Taufereigniss zur Beglaubigung Jesu, sei es vor dem Täufer (Mt), sei es vor dem ganzen Volk (Lc 21). Nur darüber kann auch zwischen unbefangenen und sachverständigen Beurtheilern noch Meinungsverschiedenheit obwalten, ob etwa Rm 1 4 eine noch frühere Auffassungsweise auftaucht, derzufolge Jesus erst mit der Auferstehung zum Gottessohn wird; ob statt blosser Gefühlsgewissheit bei der Taufe vielmehr Erfahrungsgewissheit während seines öffentlichen Auftretens zum Messiasentschluss geführt hat; vgl. Hst 56—58 394 419—422.

Das die rasche Folge der Ereignisse drastisch ausdrückende εὐθύς gehört Mc **10** zu εἶδεν, Mt **16** zu ἀνέβη. Bei Mc entspricht dem ἀναβαίνων das πνεῦμα καταβαῖνον: aus dem Wasser auftauchend wird er mit Geist überströmt; Wassertaufe und Geistestaufe in Einem. Wenn er nun aber den Geist *wie eine Taube* sich nahen sieht, so liegt, da ὡς nach der Wortstellung bei Mc einen Vergleich nicht sowohl mit dem Herabsteigen des Geistes wie eine Taube, als vielmehr zwischen Geist und Taube ausdrückt (ältere Auslegung seit Orig.; Lc 22 sagt geradezu σωματικῷ εἴδει), irgend welche Symbolik zu Grunde (vgl. Usener 56f). Die Taube erscheint auf dem Kopf semitischer Gottheiten, wird von den Samaritern als Bild der Schechina verehrt, ist für die Juden Lieblingsvogel nicht bloss der Menschen (Cnt 1 15 2 14 5 2 12), sondern auch Gottes, daher einziger Opfervogel Lc 2 24, Noahs Friedensbote Gen 8 9 (der 8 11 mitgebrachte Oelzweig kam nach Targ. Jon. vom Messiasberg); ihrer Flügel Pracht Ps 68 14, ihres Fluges

Schnelle Ps 55 7, Hos 11 11, Jes 60 8 finden bildliche Verwerthung. Vor Allem aber ist die Taube Bild der brütenden Naturkraft und des schöpferischen Geistes Gottes, wesshalb die rabbinische Theologie sich den über den Wassern schwebenden Geist Gen 1 2 in Taubengestalt vorstellte, die Stimme der Taube Cnt 2 12 aber für die Stimme des heiligen Geistes erklärte, s. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evglien, 21f 308 385f 501. Hier aber findet die messianische Neuschöpfung statt. Ausserdem galt die Taube dem ganzen Alterthum (merkwürdiger Weise) als animal simplicitatis et innocentiae, Tertull. Bapt. 8. So auch Mt 10 16, vgl. Wünsche 131 386. Im Protevglm Jacobi 8—10 wird Maria wie eine Taube im Tempel erzogen; eine Taube fliegt aus dem Stab Josephs und setzt sich ihm aufs Haupt. Bei Philo, Quis rer. div. haer. 25 48, ist die Taube Bild der Weisheit, in den Sibyllinen Symbol des Geistes 6 6 und des Logos 7 82. Nur die abweichende Wortstellung bei Mt lässt eine Verbindung des ὡσεί mit καταβ. zu (Ws und Neuere). Dann wäre an dem Ereigniss, wie es in der Erinnerung sich spiegelte, ein plötzlich erblickter Vogelflug oder das überraschende, an Geheimniss und Inspiration mahnende, Rauschen und Flattern der Taubenfittige haften geblieben, in welchem Falle nur von Bild, nicht von Sinnbild zu reden ist. Dem Wunder des Gesichts entspricht des Weiteren ein Wunder des Gehörs, welches aber Mt 17 aus einer Ansprache an Jesus Mc 11 = Lc 22, die nur er vernimmt wie Joh 12 28 29, in eine göttliche Erklärung über Jesu Messianität (οὗτός ἐστιν statt σὺ εἶ) umsetzt, mithin aus dem Bewusstsein Jesu heraus verlegt, so dass hier auch Johannes über die messianische Rolle desselben aufgeklärt wird. Freilich ist in der Einschaltung 14 vorausgesetzt, dass er dies schon vorher war, und auch der Leser des Evglms bedarf nach vorausgegangener Vorgeschichte keines derartigen Aufschlusses mehr. Die aus Ps 2 7, Jes 42 1, vgl. 11 2 gebildete Gottesstimme erklärt Jesus für denjenigen, an welchem Gott ein Wohlgefallen gewann (Aorist.): εὐδοκεῖν ἐν für רָצָה oder חָפֵץ בְּ. Aber bei Mt und Lc erschallt diese Stimme wie aus dem göttlichen Welthintergrund in Aller Ohren, während sie selbst in der Verklärungsgeschichte, aus welcher die demonstrative Form des Mt antecipirt ist, s. 17 5 = Mc 9 7 = Lc 9 35, einem visionären Ereignisse angehört. Eine öffentliche Proclamation der Messianität Jesu gleich im Beginne seiner Laufbahn belegt den ganzen Verlauf des Lebens Jesu, welches erst in später Stunde derartige Erkenntniss auf Seiten der Jünger, und zwar als damals erstmalig und offenbarungsmässig vermittelt Mt 16 17, reifen lässt, mit dem Bann der Unverständlichkeit.

Lc zieht den ganzen Taufbericht in Einen Satz zusammen und wird dabei besonders dadurch schwerfällig, dass er 21 die ihm geläufige Construction ἐγένετο δὲ ἐν τῷ cum infinitivo (s. zu 1 8) mit der gleichwerthigen, d. h. ebenfalls Gleichzeitigkeit ausdrückenden, Construction des Gen. absolutus vereinigt. Während aber der Erzähler, nachdem er durch sein ἐγένετο mit der Zeitangabe darauf aufmerksam gemacht hat, dass ein Factum eintritt, die also eingeleitete Begebenheit sonst entweder parataktisch durch καί folgen lässt (so 5 1 12 17 8 1 9 51 14 1 17 11), welches auch wegfallen kann (1 8 2 6 15), steht hier wie 6 1 6 der Hauptsatz im Accus. cum infinitivo: *es geschah aber, dass, als das gesammte Volk getauft wurde* (nicht: war) *und auch Jesus getauft wurde und* dabei *betete* (dem Lc eigenthümlicher Zug, wie auch 5 16 6 12 9 18 28 29), *der Himmel* (statt des hebrai-

sirenden Plurals = הַשָּׁמַיִם Mt und Mc) *sich aufthat* (ἀνεῳχθῆναι nach dem 3fach augmentirten ἠνεῴχθησαν Mt 16). Das Wunder selbst wird 22 objectivirt und materialisirt. Die Ueberlieferung des 2. Jahrh., vertreten durch einzelne Codices der Itala am Schlusse von Mt 3 15, Justin, Dial. 88, die Praedicatio Pauli, das Diatessaron Tatians und das Ebjonitenevglm, bringt eine Feuererscheinung (s. zu Mt 3 11 = Lc 3 16) im Jordan hinzu. Ferner hat Lc die Gottesstimme aus Ps 2 7 = Act 13 33 dahin verändert: υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. So D und gute Codices der Itala, auch Justin, Dial. 88 103, Clemens Al., Paed. I 6 25, Acta Petri et Pauli, Cp 29 und zahlreiche weitere Zeugen, zusammengestellt bei Usener I 40—48, vgl. 63—65, und Hillmann, JpTh 1891, 240f. Beide halten diese Form des Berichtes für die ursprüngliche; ebenso Hst, ZwTh 1891, 405 409 419. Das Ebjonitenevglm combinirt beide Formen und überdies noch die von Mt 3 17. Der „heute gezeugte Gottessohn" lässt übrigens die Taufgeschichte erst recht als unverträglich mit der wunderbaren Geburt erscheinen (Usener 51f 108). Daher vertrat auch das der Taufe geweihte Fest (Epiphania) in den frühesten Jahrhunderten noch das Geburtsfest oder galt als solches. Endlich schliesst Lc 23 (Einleitung zum Geschlechtsregister 23—38) diesen Bericht ab mit der Bemerkung, Jesus sei, als er den Anfang machte, *erstmalig auftrat* (ἀρχόμενος = ἀρχή Mc 1 1 ist hinter Ἰησοῦς, nicht hinter τριάκοντα zu lesen), *etwa 30 Jahre alt* gewesen: die Form erinnert an Gen 41 46 (als er Herr über Aegypten wurde, war Joseph ἐτῶν τριάκοντα), die Zahl an die Levitenordnung Num 4 3 23 30 35 39 43 47.

Die Versuchung Jesu. Mc 1 12 13 = Mt 4 1—11 = Lc 4 1—13. ***Alsbald,*** wieder das für die Darstellung des Mc charakteristische εὐθύς, ***treibt ihn*** 12 (passivisch gewendet Mt 1 ἀνήχθη, nämlich aus dem Jordanthal) ***der Geist,*** derselbe, welcher als göttlicher Führer ihm in der Taufe zu Theil geworden war, ***hinaus in die Wüste.*** Lc 1 bringt den, bei ihm überhaupt öfter als bei den Vorgängern in Action tretenden, „Geist" doppelt: ***Jesus*** war ***voll heiligen Geistes*** und ***wurde im Geist,*** d. h. wie 2 27 auf Antrieb des Geistes, ***in der Wüste umhergeführt.*** Die mitgetheilte Gotteskraft und empfangene Gottessohnschaft sollte sich bewähren. Die schon Mt 3 1 erwähnte Wüste aber kommt hier in Betracht als Aufenthalt der bösen Geister (Mt 12 43 = Lc 11 24, Jes 13 21 34 14, Lev 16 10, Tob 8 3, Bar 4 35), deren Oberster (Mt 1 = Lc 2 διάβολος, wie in nachpaul. Schriften, später aber gelegentlich auch das quellenmässige σατανᾶς, während dieses bei Mc und Pls ausnahmslos steht) προσελθών (Mt 3, was Lc 3 wegfällt, ohne dass desshalb auf Absicht, den Vorgang zu verinnerlichen, geschlossen werden dürfte) das Geschäft der Versuchung sofort in die Hand nimmt. Er heisst desshalb bei Mt ὁ πειράζων (πειράζειν LXX = נִסָּה), wie I Th 3 5 nach Job 1 6—12 2 1—7, I Chr 21 1. Die Versuchungen dauern Mc 13 40 Tage, nach Mt treten sie am Ende derselben ein; Lc vereinigt Beides, wie auch der Ausdruck theils = Mc πειραζ. ὑπὸ τοῦ, theils = Mt ἐπείνασεν lautet. Dass er *gar nichts ass in jenen Tagen,* ist Lc 2 Steigerung des Fastens Mt 2 ins Wunderbare. Des Weiteren begnügt sich Mc mit der Ausmalung dieses Wüstenaufenthaltes durch einen stehenden Zug: *er war bei den Thieren,* wie II Mak 5 27 Ἰούδας ἀναχωρήσας εἰς τὴν ἔρημον θηρίων τρόπον ἐν τοῖς ὄρεσι διέζη; nach Anderen käme den Thieren als Sinnbildern gottfeindlicher Mächte positive Bedeutung zu. Dagegen zerlegen die Seitenreferenten die Versuchung in 3 Acte, von welchen nur der 1. noch in der Wüste statt hat. Hier schlägt Jesus Mt 4 die durch seine Nothlage, den Hunger, motivirte Versuchung

ab mit Anführung von Dtn 8 3, wo vom Manna die Rede, nach LXX: οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται = לֹא עַל־הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ יִחְיֶה ὁ ἄνθρωπος: nur so weit reicht das Citat auch Lc 4, während Mt auch den Fortgang hat, wonach Gottes schöpferisches Wort Alles zur Nahrung des Menschen machen kann, über unzählige Hülfsmittel verfügt, auf allerlei Weise zu erhalten weiss. Der 2. Act hat nach Mt 5 statt in der *heiligen Stadt*, vgl. 27 53 = עִיר הַקֹּדֶשׁ z. B. Jes 48 2 52 1, und zwar, auch nach Lc 9, auf dem πτερύγιον, von πτέρυξ Flügel = כָּנָף, wozu die einzige Parallele Hegesippus bei Euseb. KG II 23 12 bietet: ἔστησαν τὸν Ἰάκωβον ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ναοῦ. Wie dieser von dort im Jahr 62 herabgestürzt wurde, so soll Jesus sich im Vertrauen auf die göttliche Wunderhülfe selbst herablassen: ein Fingerzeig auf Motive und Entstehungszeit der Sage. Gemeint dürfte ein Vorsprung des Tempeldaches, ἀκρωτήριον, oder die Zinne jener königlichen Halle auf der Südseite des Tempelhofes sein, welche nach Josephus, Ant. XV 11 5, über einem jähen Abgrund (φάραγξ) so hoch emporragte, dass den Hinabsehenden Schwindel erfasste. Das die Zumuthung motivirende Citat aus Ps 91 11 12 ist wieder nach LXX und so gegeben, dass Lc 10 11 nur ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου (der Evglst hat die Stelle aufgeschlagen und die beiden Verse des Citats mit zwei recitativen ὅτι eingeleitet), Mt 6 dagegen vorher auch noch τοῦ διαφυλάξαι σε ausgelassen ist. Abermals nach LXX sind die Citate Mt 7 = Lc 12 aus Dtn 6 16 und Mt 10 = Lc 8 aus Dtn 6 13, wo gegen den Grundtext μόνῳ steht. Was übrigens bei Mt erst als 3. Versuchung erscheint, das hat Lc an die 2. Stelle gerückt und mit ἐν στιγμῇ χρόνου = in puncto temporis zum Raumwunder auch noch ein Zeitwunder gefügt, überdies 6 dem Teufel prahlerische, auf seine Weltherrschaft pochende, Worte in den Mund gelegt; vgl. den κοσμοκράτωρ Eph 6 12, II Kor 4 4, Joh 12 31. Auf diesen hohen Berg, von welchem man πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου = כָּל מַמְלְכוֹת הָאָרֶץ übersieht (vielleicht bot Nebo Dtn 34 1—4 das Muster zu dieser Hyperbel), entführt der Teufel den Messias (Entrückung wie Ez 37 1) nach Mt 8 erst zuletzt; ebendaselbst ist 10 ὀπίσω (μου) erst später aus 16 23 ergänzt, während Lc das abweisende ὕπαγε κτλ. an beiden Orten auslässt, 8 schon darum, weil bei ihm noch eine 3. Versuchung folgt, die mit ihrem οὐκ ἐκπειρ. (*nicht ausversuchen,* kein griech. Wort) κύριον als einem, die versuchende Thätigkeit an sich verurtheilenden, Schlusswort erst das richtige Finale zu bilden schien. Geographische Reflexionen (bei Mt geht es von der Wüste in die Stadt und dann wieder ins Freie) mögen mitgeholfen haben, die Veränderung der Scenenfolge zu empfehlen. Zuletzt lässt Lc 13 den Teufel von Jesus scheiden ἄχρι καιροῦ, vgl. Act 13 11, d. h. *bis zur* bestimmten *Zeit,* weil jener 22 3 28 40 seine Angriffe von Neuem beginnt. Erst in diesem letzteren Zusammenhang scheinen 22 43 auch die Engel Mc 13 = Mt 11 nachzuwirken.

Nach der jüd. Messiaslehre gehört es zum Beruf dessen, „der da kommen soll“, dass er Dämonen und Satan besiege. Daher gleich Mc 1 24 die Furcht der bösen Geister vor demjenigen, in welchem sie den Messias ahnen. Die Christenheit theilte diesen Glauben in der Form, dass der Christus denselben Satan, welcher ihn bei seinem 1. Auftreten zum Tode gebracht hat (Lc 22 3, Joh 13 2 27), bei seiner 2. Ankunft seinerseits zu nichte machen (II Th 2 3—12, Apk 19 19 20 20 2 10) und so den Zweck alles seines Kommens erreichen werde (I Joh 3 8). Was dann äussere Machtwirkung sein wird, das lässt ihn hier eine durchaus sagenhafte, aber auch durchaus sinnbildliche und sinnvolle Erzählung gleichsam vorläufig vollbringen, und zwar in Form einer sittlichen That, kraft welcher er, entsprechend dem griech. Herkules am Scheidewege, gleich nach der Taufe und vor dem Antritt des Berufslebens sich als zu letzterem qualificirt und ausgerüstet erwiesen habe. Die kritische Situation, in welcher er zu solcher Bewährung kam, anzudeuten, dient das Wort πειρασμός, einer von jenen Ausdrücken, welche

im NT eine prägnante und gleichsam neue Bedeutung gewonnen haben: die äussere Kampf- und Nothlage, Verfolgung u. s. w. andeutend, welche zur inneren Anfechtung wird, s. Lc 22 28, Act 20 19, Jak 1 2, I Pt 1 6. Aber nicht ohne geschichtliche Berechtigung drängt die Sage Alles, was das wirkliche Leben Jesu von solcherlei Versuchungen der herbsten Art mit sich brachte, auf diesen einzigen Punkt, den Anfangspunkt seines Berufslebens, zusammen. Denn er selbst erklärt, indem er sich wegen seiner Dämonenaustreibungen verantwortet, es würde ihm nicht möglich sein, jetzt einzelne Seelen der finstern Macht zu entreissen, wenn er nicht diese Macht selbst zuvor in persönlichem Entscheidungskampfe besiegt, den Satan selbst wie in einer Geisterschlacht überwunden hätte (Mc 3 27 = Mt 12 29). Dies ist die Frucht eines Aufenthaltes in der Wüste gewesen, wie er sich unseren Berichten zufolge unmittelbar an die Taufe angeschlossen hat. Jetzt galt es festzuhalten an dem Gewinn des Taufmomentes, zu verharren in der Höhe des erreichten Idealismus, das Wort „Du bist mein Sohn" zu vertheidigen gegen die Stimme des Versuchers, welcher dasselbe nach dem Vorbilde der Schlange Gen 3 1 in Frage umsetzt: Wenn du Gottes Sohn bist; vgl. Mt 3 17 mit 4 3 6. Mit dem Gesagten ist bereits die Frage beantwortet, ob es sich in der vorliegenden Perikope um allgemein menschliche oder um spezifisch messianische, das Berufsleben Jesu berührende, Versuchungen handele. Der Natur der Sache nach wird sich zwar auch das allgemein Menschliche nicht verleugnen, vgl. Hbr 2 18 4 15. Jedenfalls aber stand die Idee des Reiches als Lebenszweck für den, der sich als Messias wusste, fest, und nur um das Wie der Ausführung, nur darum, ob dieses Reich von aussen nach innen oder von innen nach aussen zu bauen sei, konnte es sich noch handeln. Ueber die Art und Weise, wie die inneren Kämpfe, die sich an solcherlei Erwägungen anschlossen, an ihn herangetreten und durchgefochten worden seien, soll sich Jesus nach einer weit verbreiteten Auffassung unserer Perikope in einer Parabel ausgesprochen haben, welche später als Geschichte verstanden worden sei. Nun ist freilich klar, dass eine Erzählung, welche den Teufel und den Messias sich Person gegen Person entgegentreten lässt, ja den Letzteren sogar als zeitweilig unter der Disposition des Ersteren stehend betrachtet (Mt 5), auch Luftflüge und Berge kennt, von welchem aus man alle Reiche dieser Welt (Mt 8), sogar in Einem Augenblick (Lc 5), übersieht, keinen Anspruch auf Geltung eines historischen Berichtes erhebt. Wenn der Teufel nicht bloss ständig mit Schriftstellen geschlagen wird, sondern gelegentlich auch selbst eine Schriftstelle anführt (Mt 6), so nimmt damit die Versuchung den Charakter eines theologischen Zweikampfes an, ähnlich den, in den clementinischen Homilien und Recognitionen geschilderten, Disputationen zwischen Simon Petrus und Simon Magus, welchen Letzteren die Sage gleichfalls in Kraft der Dämonen zum Fluge sich erheben lässt, so dass man in der Zurückweisung der Zumuthung, sich vom Tempeldach herabzustürzen, die Ueberwindung der heidnischen Magie abgebildet sehen wollte. Indessen liegen als Anhaltspunkte für die kunstmässige Ausbildung der Sache gewisse at. Normen und Typen viel näher. Wie Gott selbst hier seinen Sohn, den Messias, einer Erprobung entgegenführt (die Initiative steht in allen Berichten bei demselben πνεῦμα, mit welchem Jesus soeben gesalbt worden ist), so hat er nach Dtn 8 2 einst seinen „erstgeborenen Sohn" (Ex 4 22) 40 Jahre lang in der Wüste durch Versuchung erprobt, was nach I Kor 10 11 τυπικῶς geschehen ist. Aber das Volk ist nicht bestanden, während der Messias besteht. Zwar auch er hat gehungert (Mc 11 12) und fastet hier 40 Tage, wie einst Moses Ex 34 28 und Elias I Reg 19 8. Während aber das ganze Volk nach Ex 16 2—9, Num 11 4—10 = I Kor 10 6 in der Wüste bald vor Hunger, bald aus Lust nach guter Speise wider Gott murrt, weiss der Messias aus der, unmittelbar auf das Programm der Versuchung Dtn 8 2 folgenden, Stelle Dtn 8 3, dass die Erhaltung des menschlichen Lebens nicht allein auf den Nahrungsmitteln beruht. Während ferner die Israeliten in der Wüste nicht bloss versucht worden sind, sondern nach Ex 17 1—7, Num 21 4—7 = I Kor 10 9 auch ihrerseits Gott versucht, d. h. herausgefordert haben, seine Macht zu erweisen, lehnt der Messias eine gleiche Zumuthung des Satans mit dem Spruch Dtn 6 16 ab. Während endlich nach Ex 32 6 = I Kor 10 7 das Volk in der Wüste auch der Versuchung zum Abfall und Götzendienst unterlegen ist, hält der Messias im 3. Acte des nt. Versuchungsdramas siegreich das Panier des Monotheismus in seiner absolut verpflichtenden Kraft aufrecht. Selbst in dem Schlussbilde der bedienenden Engel (διακονεῖν Mc 13 = Mt 11 zu verstehen wie Mc 1 31 15 41 und oft) wirkt das Vorbild theils des Volkes, welchem in der Wüste „Engelbrod" gereicht wurde (Ps 78 25), theils des Elias, welchem Engel Speise in die Wüste bringen (I Reg 19 5), nach. Aber nicht bloss diese at. Mustern folgende Nacharbeit beweist die Herkunft unserer erweiternden Darstellungen aus nachgehender Reflexion der Gemeinde: die 3 Versuchungen selbst haben ihre historischen Anhaltspunkte erst in späteren Momenten des Lebens Jesu, da nämlich, wo der zuvor nur als Vorbehalt im Gemüthe Jesu vorhandene Messiasgedanke nicht mehr länger sein eigenstes Geheimniss bleiben kann, wo er sich hervordrängt und durch den Conflict mit der volksthümlichen Messiasidee, die Jesu entgegengetragen wird, eine Krisis in seinem Verhältnisse zu den Jüngern und zur Menge herbeiführt, von deren Idealen Jesus sich lösen muss und wirklich löst, selbst auf die Gefahr des persönlichen Untergangs. Er entfernt die politischen Elemente der Messiasidee unter gleichzeitiger Festhaltung und Vertiefung der religiös-sittlichen. Diese Auseinandersetzung mit der Messiasidee beginnt seit dem Momente der Speisung, an welches

Ereigniss sich erstmalig weiter gehende Erwartungen des Volkes knüpften, denen er ausweichen musste (Joh 6 15). Der geistige Gehalt der Erzählung von der wunderbaren Speisung erscheint vorweggenommen, wenn im 1. Versuchungsacte Jesus den Contrast seines Bewusstseins um den höchsten Beruf und seiner äusseren, beschränkten und hülflosen Lage in der Wüste zu fühlen bekommt. So liegt jederzeit etwas Versuchliches in Erlebnissen, welche dem Menschen einen grellen Widerspruch zwischen seiner persönlichen Würde, seiner sittlichen Aufgabe und den dagegen gleichgültigen äusseren Lebensbedingungen, die nur Beschränkung und Entsagung fordern, zu Gemüthe führen. Derartige Versuchungen nahen naturgemäss zumeist im Anfang der Laufbahn, wo die Reflexion auf die geringen Mittel, welche zur Lösung einer grossen Aufgabe sich bieten, sowie auf, dieser Lösung massenhaft sich entgegenthürmende, Hemmnisse bald zu muthlosem Verzicht, zur Verzweiflung an der Erreichbarkeit des höheren Lebenszweckes, bald zu selbstsüchtigen Unternehmungen und unerlaubten Versuchen verleiten, sich kurzer Hand der Nothlage zu entledigen, indem man die Wunderkraft des Geistes zum Zwecke der Befriedigung nächstliegender Sinnesbedürfnisse und der Sicherung des irdischen Daseins ausbeutet. Für Jesus glich sich der vorgefundene Widerspruch von Innen und Aussen in dem Hochgefühle aus, Nahrung zur Befriedigung wahrer geistiger Bedürfnisse nicht bloss für seine Person zu kennen (Joh 4 32 34), sondern auch Anderen spenden zu dürfen, Brod des Lebens zu sein (Joh 6 48—51 63). So erscheint darum Mc 6 30—44 8 1—9 das in der Wüste hungernde, an Jesu Wort hängende Volk einen ganzen Tag lang über das sinnliche Bedürfen und den Gedanken an leibliche Versorgung hinweggehoben in der Erfahrung, dass der Mensch nicht von Brod allein lebet, sondern der Lebenswirkungen, die von Gott ausgehen, mancherlei und viele sind. Insonderheit wird man einem Gott, der solche Wunder thut, um die Geister zu sättigen, nicht eigenmächtig vorgreifen dürfen, wo es sich um Durchhülfe für das Leben des Leibes handelt. Die Autorität, welche Jesu mit und bei der Speisung zugefallen war, wurde nun freilich von Seiten der pharisäischen Schulhäupter bestritten, so lange er sich nicht durch ein unzweifelhaftes Mirakel, ein „Zeichen vom Himmel", beglaubigt hatte. Daher die an die Speisungsgeschichte sich anschliessende Forderung, aber auch die Ablehnung einer solchen Mc 8 11 12, Mt 12 39 16 1 4, Lc 11 29. Damit ist das Heiligthum seiner Seele sichergestellt gegen den Schwindelgeist der Messiasträume seiner Zeitgenossen; es ist seiner Berufsbahn der sittliche Charakter gewahrt. Dies der zu Tage liegende Sinn des 2. Versuchungsactes, dessen Scene daher das Nationalheiligthum Israels als die Stätte der denkbar grössten Oeffentlichkeit; den Gegensatz dazu bildet das abgelegene Galiläa, welches den Schauplatz der bescheidenen Thätigkeit dieses Messias liefern soll. Es sind in der allgemein menschlichen Sphäre die Versuchungen des Fortgangs, die aus dem Gefühl des Könnens entspringenden Reize zu abenteuerndem Wagnisse auf Leben und Tod, die sich darin spiegeln. Aber wie die 2. Versuchung am heiligen Orte des eigenen Volkes statt gehabt hatte, so legte sich jetzt die Veranlassung nahe, den Blick von Israel, dessen Religion im wundergläubigen Phantasiebedürfnisse aufgegangen war, ab- und der Heidenwelt zuzuwenden. Dahin, nach der grossen Welt draussen und nach ihrer Herrlichkeit, drängte schon das jüd. Messiasideal Dan 7 27, drängte aber auch, nach Verleugnung desselben, um so stärker das erwachte Gefühl für die Menschheit. Aber „was könnte es dem Menschen helfen, wenn er die ganze Welt gewänne und doch Schaden nähme an seiner Seele?" In die Nähe dieses Wortes (Mc 8 36) führt die 3. Versuchung, wo es sich darum handelt, dass Jesus eine Macht, die ihm der Vater übertragen sollte (Mt 11 27 = Lc 10 22), voreilig und widerrechtlich aus der Hand des Teufels empfängt. Denn so wie diese Welt erfahrungsmässig ist, kann man sie nur vom Satan zu Lehen nehmen, dem ihre Herrlichkeit zu eigen geworden ist (Lc 6), und der als „Fürst dieser Welt" (Joh 12 31) unter der Hülle der heidnischen Götterbilder Anbetung empfängt (I Kor 10 20), wie beispielsweise in Cäsarea Philippi (s. zu Mt 16 13). Also entweder, im Bunde mit dem unreinen Geist, mühelos in die Höhe oder, in entsagungsvollem Kampfe mit ihm, in den Tod. Denn Entfaltung einer Messiasfahne, die im Gegensatze zu den nationalen Erwartungen steht, bedeutet bei gleichzeitigem Verzicht auf weltliche Machtmittel, auf die Waffen des Argen sicheren Untergang. Der in der Treue des Gehorsams gegenüber dem Messiasruf Gottes gefasste Todesentschluss bildet daher den Gewinn einer letzten, siegreich bestandenen, Versuchung, und wer ihm diese Errungenschaft mit Einflüsterungen, die im eigenen Fleisch und Blut Verbündete finden, wieder zu entreissen versucht, der bekommt, wie Petrus nach der Scene bei Cäsarea Philippi Mc 8 33, das Wort zu hören: „Weiche hinter mich, Satan", der ist mithin selbst der Satan der Versuchungssage. Definitiv überwunden aber ist diese 3. Versuchung erst mit dem letzten Gebet in Gethsemane, welches freilich gerade Petrus verschlafen hat (Mc 14 35—37). Es sind die Versuchungen des Endes aller menschlichen Wege. Aus dieser Beziehung der dreiactigen Versuchungsgeschichte auf spätere Stationen in Jesu Berufsleben erhellt endlich noch, dass die wahrhaft geschichtliche Situation nur Mc 1 12 13 durchblickt, wo noch keine derartige Ausmalung statt hat, sondern es sich bloss darum handelt, den innerlich für das Messiasthum Entschiedenen eine erstmalige, entscheidende Probe bestehen zu lassen. Dass er als Sieger daraus hervorgeht, ergibt sich aus der Thatsache, dass ihm, dem Menschensohn, einerseits die Thiere nichts anhaben können (Ps 91 13), andererseits die Engel dienen müssen. Auf dem

Wege eines Auszugs aus Mt oder Lc wäre eine ebenso pointirte wie knappe Darstellung nicht erwachsen, und die Thiere bleiben ja unter allen Umständen Sondereigenthum des Mc.

Jesu Rückkehr nach Galiläa. Mc 1 14 15 = Mt 4 12—17 = Lc 4 14 15. Εἰς τὴν Γαλιλαίαν sind die einzigen Worte, in welchen unsere 3 Parallelen wörtlich übereinstimmen. Dieser Rückzug Jesu aus der Wüste erfolgte nach Mc 14 μετὰ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην, nämlich εἰς τὴν φυλακήν, d. h. nach dem 6 17 18 = Mt 14 3 4 zu erzählenden, Lc 3 19 20 bereits erzählten Ereigniss. Aus dieser Zeitbestimmung, welche Raum für weitere Anregungen, die Jesu vom Täufer geworden, und zu Beobachtungen wie Mt 11 7—11 21 31 32 = Lc 7 24—30 lässt, macht Mt 12 ἀκούσας ὅτι παρεδόθη ein Motiv für den Rückzug Jesu: ἀναχωρεῖν bei Mt gewöhnlich von fluchtartigen Reisen 2 12—14 22 12 15 14 13 15 21, sonst noch, und wenigstens in verwandtem Sinne, 9 24 27 5. Aber freilich offenbart sich nun darin das Gemachte dieses Pragmatismus, dass so der Gefährdete gerade in das Land des Antipas selbst flüchtet. Nach beiden Berichten wird die Kunde, dass der Vorläufer abgetreten sei, für ihn Ruf zur eigenen That. Nachdem es sich herausgestellt hat, dass der Täufer derjenige nicht war, dem das Harren der Besten im Volke galt, weiss Jesus nur um so gewisser nicht bloss, dass er es ist, sondern auch, dass er handeln muss. Aber er führt nun nicht etwa die Volksbewegung am untern Jordan weiter, sondern eröffnet im abgelegenen Galiläa eine zunächst stille und zurückgezogene Wirksamkeit, die gleichwohl auf noch Höheres abzielt. Zwischen Mc 14 und 15 hinein tritt daher Mt 13—16 eine Einschaltung, in welcher zunächst 13 die Verlegung des Wohnsitzes von Nazaret nach Kapernaum motivirt wird. Uebrigens war das so zur ἰδία πόλις 9 1 erhobene כְּפַר־נַחוּם = Dorf des Nahum eine damals blühende und verkehrsreiche, an der grossen Handelsstrasse von Ptolemais nach Damaskus gelegene Stadt am Nordwestufer des Sees. Dieser heisst Num 34 11 יָם־כִּנֶּרֶת von der Stadt im Lande Naphtali, bei Josephus und den auswärtigen Schriftstellern גִּנֵּסַר von der Landschaft wie Lc 5 1, sonst galiläisches Meer, über 5 Stunden lang, 1½ bis 2½ breit. Kapernaum kommt bei Josephus, Vita 72, Bell. IV 10 8, bei Kirchenvätern und mittelalterlichen Schriftstellern vor und wird gewöhnlich in den Ruinen von Tell Hum wiedererkannt. Freilich hat jetzt die ganze Gegend um den See viel von ihren damaligen paradiesischen Reizen verloren. Dass Kapernaum in der *Gemarkung* (ὅρια ausser Act 13 50 nur bei Mt und Mc, immer in diesem Sinne) der Stämme Sebulon und Naphtali gelegen, wird trotzdem, dass die alte Stammeintheilung, vgl. Jos 19 10—16 32—39, längst verwischt war, um der 15 anzubringenden Schriftstelle willen bezeugt. Weil nämlich aus „Galiläa kein Prophet aufsteht“ (Joh 7 52) und insonderheit der Messias aus Judäa sein muss (Mt 2 5), bemüht sich der Evglst, zu beweisen, dass das Land am galiläischen See das messianische Licht zuerst habe sehen müssen: ähnlich wie 2 5 6 23 bewiesen war, dass er in Bethlehem habe geboren werden, aber in Nazaret aufwachsen müssen. Zu diesem Behufe wird Jes 8 23 9 1 als geographische Vorbereitung für die zu schildernde messianische Wirksamkeit citirt. Subjecte des schwerfällig gebildeten Satzes sind γῆ 15 und ὁ λαός 16; jenes wird als Land der genannten Stämme charakterisirt, wie es thatsächlich am Westufer des Jordans und des Sees gelegen war; dazu das adverbiale ὁδὸν θαλάσσης = דֶּרֶךְ הַיָּם = ad mare versus, auf dem Weg am Meer hin, vgl. I Reg 8 48 ὁδὸν γῆς αὐτῶν; ferner πέραν τοῦ Ἰορδάνου = עֵבֶר הַיַּרְדֵּן, im NT Name für das

Ostjordanland, bei Josephus und Plinius, vielleicht auch Lc 6 17 und Mc 10 1, Peräa, hier erwähnt, weil es gleichfalls der Schauplatz der Thaten Jesu wurde; endlich Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν = גְּלִיל הַגּוֹיִם Bezirk der Heiden, zum Nomen proprium gewordenes Appellativum: der nördlichste Theil von Palästina, weil vielfach von Heiden bewohnt und an Heidenländer grenzend, vgl. I Mak 5 15 Γαλιλαία ἀλλοφύλων: die Ausdrücke sind aus LXX Jes 8 23, bzw. 9 1, wie auch **16** καθήμενος und die Uebersetzung von בְּאֶרֶץ צַלְמָוֶת mit ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου aus Jes 9 1, bzw. 9 2. Aber schon das doppelte γῇ 15 und die Redeweise in 3. Person entspricht dem Grundtext; vgl. zur Sache Lc 1 79 2 9. Erst jetzt reproducirt Mt **17** die Stelle Mc 1 15, aber so, dass er den Inhalt der Predigt Jesu demjenigen der Predigt des Täufers 3 2 gleichsetzt: eine wesentlich andere und höhere Stufe der Predigt wird 16 21 gleichfalls eingeleitet mit ἀπὸ τότε ἤρξατο. Dagegen zeigt schon der Ausdruck Mc **14** *Jesus kam predigend das Evangelium,* dass Jesus eine andere Mission hat als der Täufer. Uebrigens galt seine Predigt nicht sowohl seiner Person als der Sache, dem *Erglm Gottes:* Gen. autoris wie Rm 1 1 15 16, I Th 2 2 8, I Pt 4 17. Dem sich aufdrängenden Bewusstsein um die grösste Entscheidungsstunde, welche geschlagen, der gegenüber Alles, was dahinten liegt, nur Vorbereitung und Einleitung ist, entspricht die, übrigens paul. (Gal 4 4), Formel πεπλήρωται ὁ καιρός: das im Voraus festgesetzte Zeitmaass (Act 17 26), welches bis zum Kommen des Reiches ablaufen musste, als ein Hohlmaass gedacht, das voll werden musste. Aus der unmittelbaren Nähe des Reiches ergeben sich die beiden Forderungen μετανοεῖτε (Aufnahme der Johannespredigt) καὶ (was darüber hinausführt) πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Das at. πιστεύειν ἔν τινι = הֶאֱמִין בְּ steht im NT nur noch Joh 3 15, Eph 1 13 vom Glauben an Christus, vgl. Gal 3 26 ἡ πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, auch I Tim 3 13. Dagegen ist „Glauben an das Evglm" ganz einzig und „klingt stark an den Sprachgebrauch des apost. Zeitalters an" (Schz). Daran wird auch nicht viel geändert, wenn man πιστεύειν wie Mc 9 42 15 32 absolut und ἐν von dem, worauf der Glaube sich gründet, nimmt (Ws); der Satz enthält somit ein vom Evglsten gebildetes Summarium der Predigt Jesu. Noch freier als Mt formt den Bericht Lc um, wenn Jesus **14** ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος *in,* d. h. versehen mit *der Kraft des Geistes* (s. zu 1 17, d. h. fortwährend geistgetrieben) nach Galiläa zieht, allgemeines Aufsehen erregt und **15** wegen seiner Lehrvorträge (daher auch διδάσκειν für κηρύσσειν Mc 14 = Mt 17) in den Synagogen *von Allen gepriesen wird,* wie schon im Hinblick auf Mc 1 21 22 gesagt ist. Der verfrühte Anklang, den Jesus jetzt schon *über die ganze Umgegend hin,* wie 23 5, Act 9 31 42, findet, bringt zwar ein zu rasches Tempo in den Gang der Ereignisse, ist aber durch Lc 4 23 nöthig geworden, hängt also mit der 4 16—30 folgenden Antecipation der Scene in Nazaret zusammen, auf welche Lc wieder durch die Parallele Mt 13 καταλιπὼν τὴν Ναζαρά (so B) geführt war. Die Synagoge bildet übrigens die am meisten charakteristische Erscheinung des nachexilischen Judenthums. Wo eine religiöse Gemeinde war, da war auch mindestens ein gottesdienstliches Lehrhaus, in welchem sabbatliche Zusammenkünfte gehalten, gebetet, Gesetz und Propheten, s. zu Lc 4 17, verlesen, in der (aramäischen) Landessprache erklärt und besprochen wurden. Jeder erwachsene Jude konnte in der Synagoge als Lehrer auftreten. Die Wettbewerbung auf diesem Gebiete war noch völlig frei, allerdings unter der idealen Voraussetzung, dass jeder Israelit fachmännische Kenntniss vom Gesetz besitze, Schr II 264 356 f.

Berufung der ersten Jünger. Mc 1 16—20 = Mt 4 18—22 = Lc 5 1—11. Wie den Ort, so wechselt Jesus auch Art, Mittel und Ziel: anstatt der Massenbewegung des Täufers ist sein Absehen auf allmähliche Sammlung eines Stammes und Kerns einer echten Gottesgemeinde, wie sie im Reiche Gottes zu finden sein musste, gerichtet. Die Wirkung ins Weite setzte zunächst Bildung eines engeren Kreises von Jüngern voraus, worin Jesus dem Beispiel des Johannes und anderer Lehrer seiner Zeit, vor Allem demjenigen der Propheten folgte. Nur Mc 16 tritt der geographische Zusammenhang noch ans Licht, sofern Jesus, von Süden kommend, am Westufer des Sees entlang wandelt, παράγει, und auf diese Weise v. 21 nach Kapernaum geräth, weil die unterwegs am Ufer vorgefundenen Genossen dort wohnen, wogegen er Mt v. 13 schon vorher in Kapernaum ist, daher 18 bloss περιπατῶν δέ. Wie rec. A dahin auch Mc verbessert, so ist gleichfalls βάλλοντας ἀμφίβληστρον in Mc eingedrungen statt des einfachen ἀμφιβάλλοντας, vgl. Jes 19 8 οἱ ἀμφιβολεῖς, die nach beiden Seiten auswerfen, nämlich das Netz. Während bei Mc des Andreas (noch v. 29 und 13 3 vorkommend) Bruder einfach Simon heisst, wie bis zur Namengebung 3 16, sichert ihm Mt schon jetzt seine zukünftige Bedeutung als Petrus. Jesus ruft ihnen Mc 17 zu: δεῦτε (δεῦρ᾽ ἴτε = huc accedite) ὀπίσω μου (= לְכוּ אַחֲרַי II Reg 6 19) καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι (= לִהְיוֹת, doch ist Infin. nach ποιεῖν gut griechisch) ὑμᾶς (wird Mt 19 durch Auslassung von γενέσθαι zum prädicativen Accusativ, obliquen Prädicat: hier sind sie jetzt schon Apostel geworden, nach Mc werden sie es erst 3 13) ἁλεεῖς (spätere LA: ἁλιεῖς) ἀνθρώπων: das Bild aus Jer 16 16. Aus Mt 21 ist ἐκεῖθεν auch in Mc 19 eingedrungen theils statt (א), theils neben (rec. A) ὀλίγον. *Auch* die Söhne des Zebedäus (= זַבְדִּי Geschenkter) *erblickt er im Schiffe*, et ipsos in nave, *wie sie* gerade *ihre Netze in guten Stand setzen,* statthaft ist auch die Uebersetzung „flicken". Uebrigens war der Fischfang, von welchem Jesus beide Brüderpaare abberuft, neben dem Landbau Hauptbeschäftigung der Einwohner dieser Gegend, daher auch der ersten Jünger, Lc 9 62. Das Mc 20 zu ἐκάλεσεν gehörige εὐθύς hat Mt 22 in der Form εὐθέως zu ἀφέντες gestellt, die Notiz, dass sie den Vater ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωτῶν, also nicht ganz ohne Hülfe, zurückgelassen, dahin verkürzt, dass sie Schiff und Vater verlassen. Wenn man den momentanen Erfolg der Aufforderung nur unter Voraussetzung von Joh 1 35—42 erklärbar findet, so ist dagegen zu bemerken, dass die Berichterstattung wenigstens formell (s. Einl. II 5) bedingt ist durch I Reg 19 21 וַיֵּלֶךְ אַחֲרֵי אֵלִיָּהוּ.

Die Darstellung des Lc lässt den gemeinsamen Text nur noch im Anfang (2 am See mit ihren Netzen beschäftigte Fischer nach Mc 19) und am Schlusse (10 Menschenfischer und 11 ἀφ. ἠκολ. αὐτῷ nach Mc 17 20) erkennen. Im Uebrigen bietet sie das 2. Beispiel, dass Lc ältere, einfachere und in der Hauptsache unanfechtbare Berichte durch spätere, theils mit sagenhaften, theils mit allegorischen Zügen (z. Th. richtig erkannt schon von AUGUSTIN, Quaest in ev. Luc. 2) übermalte Darstellungen ersetzt; eine nochmalige Umformung desselben Stoffes liegt Joh 21 6—11 vor. Wie aber das 1. Stück, davon Aehnliches gilt, nämlich 4 16—30, gerade an der Stelle unserer Perikope steht (denn Lc 4 31 nimmt den Faden bei Mc 1 21 wieder auf), so ist 5 1—11 vor Mc 1 40—45 gestellt, also um einige Nummern zurückverlegt (s. Einl. I 1). Diese Umstellung verräth sich sofort dadurch, dass Pt, dessen Berufung hier erst erzählt werden soll, schon 4 38 als irgendwie mit Jesus, der in sein Haus kommt, bekannt vorausgesetzt werden muss, wie auch die dort erlebte Wunderhülfe das Wort 5 motivirt; s. zu Lc 4 16.

Die schriftstellerische Arbeit des 3. Evglsten erhellt gleich 1 aus der beliebten Construction ἐγένετο δὲ ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπικεῖσθαι (einem zusetzen, einen bedrängen, wie noch 23 23) αὐτῷ καὶ (nicht τοῦ) ἀκούειν mit durch καί weitergeführter Erzählung, s. zu 3 21. Statt der Einsamkeit im Grundbericht hier also Volksver-

sammlung am See (eigenthümlich lucanische Bezeichnung desselben als λίμνη 5 1 2 8 22 23 33, das Wort sonst nur in Apk, über Γεννησαρέτ s. zu Mc 6 53 = Mt 14 34) nach Mc 2 13, daher in der richtigen Parallele Lc 5 27 fehlend; statt des Fischfangs der Einen, Netzeflickens der Andern hier 2 zuerst gemeinsames Netzewaschen (nach gethaner Arbeit 5), dann 7 gemeinsamer Fischfang; ferner 3 die aus Mc 4 1 vorweggenommene, daher in der richtigen Parallele Lc 8 4 ausfallende, Situation. Von den beiden πλοῖα (rec. ℵB) oder πλοιάρια (AC) 2 gehört eines 3 dem Simon. Die nicht bezeichneten Eigenthümer des andern werden nach 7 und 10 die Zebedaiden sein. Zunächst soll Petrus ein wenig vom Ufer *aufwärts* in die See *fahren*, dann 4 noch einmal dasselbe thun, jetzt aber nicht mehr ὀλίγον, so dass dem am Ufer stehenden Volk Israel gepredigt werden konnte, sondern εἰς τὸ βάθος, wo der See tief ist und die, die Heiden repräsentirenden, Fische gefangen werden können. So wird die Berufungsgeschichte zum allegorischen Bilde der Weltmission der Apostel und die Heidenbekehrung insonderheit auf einen directen Befehl Jesu zurückgeführt. Auch dass nach dieser lucanischen Zurechtlegung des Berichtes zunächst die Verkündigung des λόγος τοῦ θεοῦ, hernach erst der Fang erfolgt, weist auf den symbolischen Gehalt desselben hin. Wie Jesus hier dem Pt den Ort, wo mit Erfolg gefischt werden kann, erst zeigen muss, so weist ihn in der entsprechenden Erzählung Act 10 1—11 18 Gott auf denselben Weg. Der Act 10 14 bezeugten, anfänglichen Unlust des Pt zur Heidenmission, trotzdem dass die Erfolge der urapost. Arbeit unter den Juden so geringe waren, entspricht hier das Wort 5: ἐπιστάτα = Vorgesetzter, Meister ist spezifisch lucanischer Titel, 6 mal, sonst überhaupt nicht im NT, dafür fehlt bei Lc ῥαββί. Sonst erweist sich die Nacht als für den Fischfang günstige Zeit. Aber erst jetzt, unter den Heiden, macht 6 die christl. Sache Fortschritt, das Netz aber zerreisst: gelegentlich des Zuges Mc 19 = Mt 21 gewonnene Andeutung des Risses, welchen die Gesetzes- und Heidenfrage in die Kirche zu bringen drohte. Wenigstens deutet diesen Umstand so der Nacharbeiter, welcher, nachdem die Gefahr abgewendet war, Joh 21 11 schrieb: es zerriss nicht; vgl. auch Mt 13 47. Die Gefährten, welche Pt 7 erst auf den neuen Weg nachziehen muss, sind nach 10 die Zebedaiden, überhaupt die übrigen Urapostel und Vertreter der Urgemeinde; vgl. deren Bedenken über des Pt Vorgehen Act 10 45 11 2. Die Anrede κύριε begegnet 8 zum erstenmal, dann noch 20 mal bei Lc; aber schon in den poetischen Stellen 1 43 2 11 hiess Christus ὁ κύριος, s. zu 13 15. Pt, selbst beschämt durch den Erfolg, erzittert in seiner Nähe, wie die at. Frommen vor der Nähe Gottes, Ex 33 20, Jdc 13 22, Jes 6 5. Zugleich bekennt er sich als ἀνὴρ ἁμαρτωλός; an 7 6 anklingende Variation zu dem lucanischen Thema von der Begnadigung und Erwählung der Sünder, weiter ausgeführt Barn. 5 9 ἀποστόλους ἐξελέξατο ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους. Seine Furcht 9 vor der Nähe des Göttlichen, wie 1 12 2 9, theilt sich 10 auch den Zebedaiden mit: anfänglicher Schrecken und späteres Staunen der στῦλοι Gal 2 9 angesichts der Gottesthaten inmitten der Heidenwelt. Das einfache Wort Mc 17, die geschichtliche Grundlage des Ganzen, die hier in ein sinnliches und sinniges Bild verwandelt ist, ergeht hier nur an Pt, wird aber in Codex D auch an die Zebedaiden gerichtet und umgesetzt in δεῦτε καὶ μὴ γίνεσθε ἁλιεῖς ἰχθύων, ποιήσω γὰρ ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων. Das nur noch II Tim 2 26 stehende ζωγρεῖν bedeutet „lebendig fangen“.

Jesus in der Synagoge zu Kapernaum. Mc I 21—28 = Lc 4 31—37. Auf seiner Wanderung von Süden her nach Mc 21, dagegen nach Lc 31 von Nazaret *herabkommend* (vgl. Mt 4 13 ἐλθὼν κατῴκησεν: Nazaret liegt hoch), erreicht er Kapernaum, das Lc, als wäre es nicht schon V. 23 erwähnt, mit πόλις τῆς Γαλ. kennzeichnet. Daselbst tritt er gleich am nächst einfallenden (εὐθύς) Sabbat (die Pluralform τὰ σάββατα für den einzelnen Tag nach LXX hier und öfters, wie auch τὰ γενέσια Mc 6 21, τὰ ἐγκαίνια Joh 10 22) in der Synagoge als Lehrer auf; von einmaligem Thun ist auch der sachlich dem ἐδίδασκεν Mc 21, formell dem ἦν διδάσκων Mc 22 entsprechende Ausdruck Lc 31 zu nehmen. Von diesem Eröffnungstag seiner Wirksamkeit an macht die bisher skizzenhaft gehaltene Darstellung des Mc, die auch durch den ausführlicheren Seitenbericht keinen Zuwachs von geschichtlich verwerthbarem Gehalt erfährt, einer grösseren Ausführlichkeit Platz, was auf die Entstehungsverhältnisse dieses Evglms zurückweist (s. Einl. I 5). Und zwar gibt Mc 22 = Lc 32 (wo sich jetzt die Antecipation von V. 15 rächt) ersten Anlass zu der nachmaligen Bewegung, zunächst zu gewaltigem Staunen (ἐκπλήσσεσθαι Wort des Mc, bei Mt nur in Parallelen) der Zuhörerschaft das, von der hergebrachten Schulmanier ganz abweichende, originale, machtvoll eindringende und seines Eindruckes nicht verfehlende, Wort Jesu: er redete ὡς ἐξουσίαν ἔχων (Lc erklärt in der Manier von I Kor 2 4 ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος), wie mit höherem Auftrag und aus eigensten Mitteln, innerstem Drang („ein Lehrer von Gottes Gnaden"), nicht in der scholastischen Weise der, an der Autorität des Buchstabens ihren Scharfsinn übenden, Schriftgelehrten; s. zu Mt 7 29. Und *alsbald* Mc 23 schliesst sich an diese erste Lehrwirksamkeit auch das erste Vorkommniss in einer anderen Richtung an, in der seine öffentliche Thätigkeit sich bewegen sollte. *In ihrer* (αὐτῶν betont die Identität der Zuschauer mit den bisherigen Zuhörern) *Synagoge* befand sich ein ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ (auch 5 2), d. h. ein mit einem (sittlich) unreinen Geist begabter Mensch: so die Umschreibung Lc 33, wo δαιμονίου Gen. appositionis: ein in der Gewalt desselben befindlicher (so richtiger nach Analogie der Inspiration, vgl. ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ Mc 12 36), ein δαιμονιζόμενος.

Begegnungen Jesu mit Besessenen gehören jedenfalls zu dem geschichtlichen Untergrund der gesammten nt. Wunderwelt. Die πνεύματα ἀκάθαρτα, die δαίμονες oder δαιμόνια (Neutrum von δαιμόνιος, nicht etwa Diminutiv), von Hause aus der persischen Religion angehörig und dem AT fremd, waren seit der babylonischen Gefangenschaft in Judäa eingewandert, ganz besonders lebendig aber in den Tagen der römischen Herrschaft geworden, als deren hülfreiche Geistermächte sie vielfach erschienen. Auf sie wurde die gesammte heidnische Religion, namentlich der griech.-römische Götterdienst zurückgeführt (I Kor 10 20). Zu Hause in der dichten, schwülen, dunklen Atmosphäre (Eph 2 2 6 12), aber auch in den Wüsteneien (s. zu Lc 4 1), haben sie den Trieb, in die Menschen zu fahren und sich daselbst, zum qualvollsten Verderben derselben, Wohnstätten zu schaffen (Mt 12 43—45 = Lc 11 24—26). Besessenheit ist daher geradezu zum volksthümlichen Ausdruck für Verrücktheit und Geisteszerrüttung geworden, vgl. Joh 10 20 δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται. Ist überhaupt der Satan, das Oberhaupt der Dämonen Lc 11 15 18, Urheber schon jedweder Krankheit (Lc 13 16), so gilt insonderheit der Geistesgestörte als Opfer einer finstern Macht, welche sich seiner bemächtigt hat, um ihn zu bethören, gänzlich zu verwirren und sich selbst wie den Andern fremd und unverständlich zu machen. Aber auch hartnäckige Lähmung, anhaltender Blutfluss, Aussatz, Melancholie, rasende Leidenschaft, plötzliches Stumm- und Taubwerden, Contractheit, Tobsucht und fallende Sucht (Epilepsie), alle psychisch-nervösen oder gar mit Zuckungen und Krämpfen verbundenen Anfälle galten als von Dämonen hervorgebracht. So verdolmetschte man sich den eigenthümlich unheimlichen Charakter solcher Krankheiten. Die Leidenden selbst waren davon, dass es eine derartige Bewandtniss mit ihnen habe, so überzeugt wie ihre Umgebung, sprechen daher oft, wie hier Mc 24 = Lc 34, im Namen des Geistes oder der vielerlei Geister (Mc 5 9), von welchen sie gequält sind. Darum ist z. B. Mc 3 11 von den „unreinen Geistern" direct gesagt, was nur von den Personen

gelten kann, die sie sich zu Organen gemacht haben. Wie solche Krankheitsformen im damaligen Morgenlande besonders häufig gewesen sein mussten, so gab es auch allenthalben, und nicht am wenigsten unter den Juden, Geisterbeschwörer, ἐξορκισταί Act 19 13, die damalige Form der Irrenärzte, die Asklepiaden des Judenthums. Will doch Josephus Ant. VIII 2 5 selbst gesehen haben, wie ein solcher mit Namen Eleazar vor Vespasian und seinem Stab, also in grösster Oeffentlichkeit, dem Dämonischen einen salomonischen Zauberring unter die Nase hielt und unter weiterer Beihülfe von Incantationen und Formeln den Dämon herauszog, welcher überdies bei seinem Heraustritt auf des Zauberers Befehl ein mit Wasser gefülltes Gefäss umstossen musste. Insonderheit scheinen nach Bell. II 8 6 derartige πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος betriebene Studien in den essäischen Kreisen zu Hause gewesen zu sein. Aus Mt 12 27 = Lc 11 19 geht hervor, dass Jesus selbst die Thatsächlichkeit exorcistischer Wirksamkeit einzelner pharisäischer Zeitgenossen ebenso anerkannte, wie er seinerseits Anspruch auf Anerkennung der überraschenden Erfolge, die seine eigene Thätigkeit auf diesem Gebiete aufzuweisen hatte, erhebt; und aus Mc 9 38 = Lc 9 49 erhellt, dass sein Name selbst bald als ein vorzüglich erprobtes Mittel Dämonen auszutreiben galt. Zum Glauben an die Realität christl. Dämonenaustreibungen bekennt sich beispielsweise noch Justin, Dial. 85. Celsus findet hier geradezu die Stärke der christl. Sache, bei Origenes, Cels. 1 6, vgl. 6 41 8 37. Die Väter sehen in dieser fortwirkenden Kraft eine Bestätigung der Göttlichkeit des Christenthums, und die altchristl. Kirche weist als Surrogat für das allmählich erloschene χάρισμα der Dämonenaustreibungen unter den niederen Kirchendiensten noch die Function der Exorcisten auf. Die Verweisung der Dämonenaustreibungen in das Gebiet des allegorisirenden Mythus, als sollten sie nur die Besiegung der heidnischen Religion durch Christus zur symbolischen Darstellung bringen, lässt sich um so weniger durchführen, als vielmehr in den Evglien gerade das Judenthum nicht minder wie das Heidenthum den Boden für dämonisches Treiben bietet. Den Geschichtsursprung dieses, allerdings vom sagenbildenden Trieb erfassten, Bestandtheiles der evang. Geschichte sichert vor Allem die gegenwärtige Perikope, die das 1. Beispiel dafür bringt, dass und wie Jesus ein gebundenes und geknechtetes Bewusstsein von den Ketten befreit, mit welchen krankhafte Stimmungen, eigener und fremder Aberglaube es belastet hatten.

Jesu Rede wird durch den Aufschrei des Dämonischen unterbrochen. Dabei antecipirt Lc φωνῇ μεγάλῃ aus Mc 26, so dass aus der Stimme des fliehenden Dämons die des noch gar nicht angegriffenen wird. Das Mc **24** erst später importirte ἔα (nur hier im NT) bildet die einzige Eigenthümlichkeit in Lc **34**, wo selbst Ναζαρηνέ gegen die sonst lucanische Form Ναζωραῖος aus der Quelle aufgenommen ist. Nach Euthymius ist ἔα Imperativ von ἐᾶν (sine, vg); und darauf dürfte auch die moderne Fassung als interjectio admirationis metu mixtae zurückzuführen sein (Fritzsche). Zum weiteren Inhalt vgl. I Reg 17 18 τί ἐμοὶ καὶ σοί (dieselbe Unvereinbarkeit ausdrückende Formel auch bei Griechen und Lateinern), ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ, εἰσῆλθες πρὸς ... θανατῶσαι τὸν υἱόν μου. Der Dämon erkennt in ihm den *Heiligen Gottes,* d. h. den von Gott aus der Menschheit zu seinem Dienst Ausgesonderten, Ausgerüsteten, Geweihten, also den Messias (s. zu Joh 6 69), den „Auserwählten" des Henochbuches, wie auch 3 11 Dämonische ihn als solchen unmittelbar erkennen und scheuen; denn des Messias Aufgabe ist, die Dämonen (der böse Geist spricht zugleich im Namen seiner Genossen, daher *uns*) zu richten und zu *verderben,* d. h. in den Hades zu verweisen. Sie ahnen daher gleichzeitig Jesu Grösse und ihr Geschick. Beda: praesentia salvatoris tormenta daemonum. So schreit ihn in peinvoller Aufregung der Besessene an, bis Jesus Mc **25** = Lc **35**, gehoben vom sieghaften Bewusstsein geistiger Ueberlegenheit, ihm selbst heftig erregt entgegentritt (ἐπιτιμᾶν bedrohen, schelten, s. zu Mc 4 39) und Verstummen gebietet: die wörtliche Bedeutung von φιμοῦν erhellt aus I Kor 9 9. Wenn auf Jesu Gebot *Verstumme und fahre von ihm aus* der Kranke in Krämpfe verfällt, als wollte der Dämon, ehe er ihn gezwungen verlässt, Mc **26** noch ein letztes Mal seine Wuth an ihm auslassen (Steigerung des Wunders bei Lc ῥῖψαν und μηδὲν βλάψαν αὐτόν), dann aber zu ruhiger Besinnung zurückkehrt, so liegt die Ursache darin, dass Jesus über eine Thatkraft des Vertrauens und Wollens gebietet, die sich zu entbinden und in mächtigen Schwingungen Anderen mitzutheilen vermag:

Uebertragungen von Wissensinhalten und Willenskräften gehören der Wirklichkeit an, wenn auch nicht dem durchsichtigen Vordergrunde derselben. Der Erfolg weckt nun in Jesus das Bewusstsein um diese seine Fähigkeit und Mc 27 = Lc 36 in seiner Umgebung den Glauben an seine Wunderkraft. So wird der Vorgang Gelegenheitsursache zu einer, auf dem einmal beschrittenen Gebiete sich weiter entfaltenden, von der Sage mit Vorliebe in Pflege genommenen, Thätigkeit Jesu. Die Zuhörer gerathen in Staunen (θαμβεῖσθαι LXX, im NT nur bei Mc), so dass sie darüber hin und her stritten (συνζητεῖν), was von dem Ereigniss zu halten sei. Nach der berichtigten LA 27 kleidet sich der gewonnene Eindruck in die Worte τί ἐστιν τοῦτο; διδαχὴ καινή, womit κατ' ἐξουσίαν im Rückblick auf 22 zu verbinden ist: *eine Lehre, neu an Macht.* Gewöhnlich beginnt man dagegen damit den neuen Satz καὶ τοῖς πνεύμασι κτλ.: mit Macht gebietet er auch den Geistern. So hat schon Lc verbunden, dessen Textform in Mc importirt als rec. lautet τίς ἡ διδαχὴ ἡ καινὴ αὕτη ὅτι κατ' ἐξουσίαν κτλ. Aber damit und noch mehr bei der Fassung des Lc, wo λόγος entweder wie Act 8 21 die in Rede stehende Sache oder wie kurz zuvor 32 = Wort ist, wird die auf den Doppelinhalt der Perikope zurücksehende Doppelseitigkeit des Eindrucks verwischt. Seither ging Mc 28 das Gerücht (ἀκοή, eigentlich Gehör) von ihm (αὐτοῦ Gen. objecti) in die galiläische Umgebung Kapernaums, nicht in die Umgebung Galiläas; Lc 37 beseitigt durch Weglassung des Namens jedes Missverständniss.

Genesung der Schwiegermutter des Petrus. Mc 1 29—31 = Mt 8 14 15 = Lc 4 38 39. *Sofort* Mc 29 an das Verlassen der Synagoge (die bei Mc genannte Begleitung fällt Mt 14 = Lc 38 als belanglos weg) reiht sich der Eintritt in Simons Haus, welches bald auch Jesu Wohnung (gemäss seiner eigenen Instruction Mc 6 10 = Lc 9 4) und Ausgangspunkt seiner Wirksamkeit in Kapernaum werden sollte 2 1 3 20 9 33. Simon war verheirathet I Kor 9 5; seine bei ihm wohnende Schwiegermutter litt gerade unter den Einflüssen der feuchten und sumpfigen Niederungen am See: statt πυρέσσουσα Mc 30 = Mt 14 steht Lc 38 συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ, was bei Galen als ärztlicher terminus technicus vorkommt. Man (λέγουσιν impersonell, wie 2 3 ἔρχονται, gemeint ist das Brüderpaar) sagt *sogleich* beim Eintritt Jesu von ihr, was Lc weiterführend umbildet in ἠρώτ. αὐτὸν περὶ αὐτῆς nach dem unclassischen Gebrauch ἐρωτᾶν = שָׁאַל bitten. Seinen Mt 10 12 13 = Lc 10 5—7 (pax vobiscum) gegebenen Anweisungen im Voraus selbst entsprechend, *tritt* Jesus Mc 31 *hinzu*, nämlich in das hintere Gemach, was bei den Seitenreferenten wegfällt, reicht ihr begrüssend und theilnehmend die Hand und richtet sie eben damit auf: wie bei allen Anfangsthaten ein unbeabsichtigter Erfolg. Aus ἤγ. αὐτὴν κρατ. τῆς χειρός (Gen. partitivus) wird Mt 15 ἥψατο τῆς χ. αὐτῆς καὶ ἠγέρθη, womit theils die Handberührung als das Medium der Heilung verselbständigt, theils als Folge davon hervorgehoben wird, dass das Weib sich nunmehr selbst zu erheben fähig war. Noch feierlicher und im unmissverständlichen Wunderstil erzählt Lc 39 *er trat ihr zu Häupten und bedrohte das Fieber*, welches als Dämon gedacht ist, wodurch Jesu Handlung zum Exorcismus, die Scene überhaupt vergrössert und vergröbert wird. Uebereinstimmend berichten alle den Erfolg, wobei Lc παραχρῆμα, sein Lieblingswort, und ἀναστᾶσα für das ἤγειρεν und ἠγέρθη der Seitenreferenten setzt. Die Geheilte *bediente*, d. h. bewirthete die Gäste, s. Lc 10 40, Joh 12 2. Aus αὐτοῖς macht Mt, welcher die Begleitung weggelassen hat, αὐτῷ, während Lc inconsequenter Weise

(Pt und die Zebedaiden treten erst 5 1—11 in Jesu Nachfolge), aber im Anschluss an die Quelle, den Plural beibehält.

Krankenheilungen am Abend. Mc 1 32—34 = Mt 8 16 17 = Lc 4 40 41. Auf die doppelte Zeitbestimmung Mc **32** ὀψίας δὲ γεν. ὅτε ἔδ. ὁ ἥλιος, davon Mt **16** nur die 1. Hälfte, und zwar wörtlich, Lc **40** nur die 2. in der Form δύνοντος δὲ τοῦ ἡλίου wiedergibt, haben die Anhänger der Combinationshypothese (s. Einl. I 2) mit Vorliebe hingewiesen. Aber der Ausdruck entspricht einmal einer stilistischen Eigenthümlichkeit des Mc (vgl. 1 35 14 12 16 2), und zweitens ist seit V. 21 Sabbat; da genügt, um die nachherige Betriebsamkeit der Leute gerechtfertigt erscheinen zu lassen, ὀψία allein nicht, da der Sabbat erst mit Sonnenuntergang zu Ende war: Abend aber heisst nach althebr. Uebung auch schon die Zeit unmittelbar zuvor, vgl. die beiden Abende 6 35 47. Mt, der die Perikope ausser Zusammenhang setzt, also keinen Sabbat zu berücksichtigen hat, begnügt sich daher im sprechenden Gegensatz zu Lc mit der allgemeineren Zeitbestimmung. Das Vorkommniss in der Synagoge hatte das menschliche und speziell jüd. Wunderbedürfniss entfesselt, kann aber erst jetzt eine Wirkung üben, darin bestehend, dass man zu dem, der an einem Besessenen seine Macht einmal erwiesen hat, Kranke zu Hauf bringt, *insonderheit die Besessenen.* So finden wir denn Mc **33** erstmalig das Haus Jesu gleichsam im Belagerungszustand, was sich 2 2 3 20 wiederholt: ein eigenthümlicher Zug bei Mc. Während V. 32 zwar alle Kranke zu ihm gebracht, aber **34** nur *viele* unter ihnen geheilt werden, lässt Mt umgekehrt ihrer *viele* zu ihm kommen, *alle* aber geheilt werden, wie insonderheit hervorgehoben wird, dass die Dämonen einfach *durchs Wort,* ohne Aufwand sonstigen exorcistischen Apparates, geheilt werden; Lc endlich steigert Beides: man bringt ἅπαντας ὅσοι κτλ. zu ihm, er aber *heilt sie, indem er einem jeglichen unter ihnen die Hände auflegt,* also wiederum Alle, wie auch 6 19: ein für das, Steigerung der Wunderberichte bedingende, Gesetz maassgebendes Paradigma. Um so gewisser sind die πολλοί Lc **41** aus Mc 1 34 übernommen. Wenn Mt mit Inversion der gemeinsamen Ordnung speziell die Dämonischen zuerst, die Kranken überhaupt zuletzt erwähnt, so geschieht dies, weil er beabsichtigt, **17** daran das dem Grundtext, nicht aber LXX, entsprechende Citat Jes 53 4 anzureihen, demzufolge der Knecht Jahves unsere Krankheiten ἔλαβεν = נָשָׂא und ἐβάστασεν = סָבַל, d. h. genommen und selbst getragen: Andeutung des theilnehmenden, zur Mitleidenschaft werdenden Mitgefühles, welches in Jesus dem Bedürfniss und Begehren des Volkes entgegenkam und zur herrschenden Stimmung in ihm wurde: das allein hielt ihn ab, sich dem wundersüchtigen Hülferuf gegenüber geradezu ablehnend zu verhalten. Wie sehr Jesus sonst zögert, seine Sache dem trügerischen Fahrwasser des Wunderbedürfnisses und Wunderglaubens der von Phantasie lebenden Menge anzuvertrauen, geht aus dem Schlussworte Mc **34** (die Form ἤφιεν mit Augment an der Präposition auch 11 16 und bei Philo) hervor, wonach er den Dämonischen Stillschweigen auferlegt, wie er Mc 1 25 schon gethan und wieder thun wird 3 12, welche Stelle bei Lc mit der unsrigen combinirt erscheint, wie auch die Worte der Dämonischen aus Mc 3 11 sind. Zur Sache s. Einl. I 4. Am wenigsten willkommen sind verfrühte messianische Demonstrationen; daher die Motivirung des Verbotes ὅτι (könnte an sich auch „dass“ heissen und das Object einführen; aber λαλεῖν ist etwas Anderes als λέγειν) ᾔδ. αὐτόν, nämlich nach der erklärenden Erweiterung des Lc als Messias.

Flucht Jesu. Mc 1 35—38 = Lc 4 42 43. Um allein zu sein und im Gebet aufzuathmen, verlässt er Mc 35 ἔννυχα (accus. plur. adverbialis) vor Tagesgrauen heimlich das Haus (ἀναστάς also hier wörtlich, nicht = וַיָּקָם), offenbar um sich einer Situation, die so unerwartet und unwillkommen sich gestaltet hatte, zu entziehen. Die Thätigkeit, in welche ihn die Zeichen suchende Menge hineinführte, war von vornherein für Jesus nicht von centraler Bedeutung, an sich aber Ausgangspunkt einer unreinen, sinnlichen und die Sache compromittirenden Bewegung. Flucht also vor der ungeahnten Realität, in welche der Idealismus seiner Berufserfassung hineingeführt hatte; Erbeben vor den Zumuthungen, welche die Menge an ihre Führer und Helden stellt. Daher 36 *verfolgten ihn,* wie einen Entflohenen (doch hat im Hellenistischen καταδιώκειν ähnlich wie ἐκβάλλειν an Stärke des Sinnes eingebüsst), Pt *und seine Genossen,* als sie nämlich bei Tagesanbruch seine Abwesenheit bemerkten. Gerade der Inhalt der Meldung, dass nämlich die am gestrigen Abend noch lange nicht befriedigte, wohl aber gesteigerte Wundersucht die Menge schon in der Frühe wieder vor dem Hause zusammenführte, beweist, dass Jesus richtig vorhergesehen und gefürchtet hat, und erklärt das Motiv seiner Flucht. Weil v. 43 der Zweck des Ausgangs Jesu anders angegeben ist, lässt Lc 42 das Gebet, das er in den Bericht der Quelle 3 21 eingefügt hat und 5 16 gleich wieder einfügen wird, diesmal weg, aber auch, und zwar aus demselben Grunde wie schon v. 38, den Pt; damit wird Mc 36 von selbst hinfällig. An die Stelle des suchenden Pt treten οἱ ὄχλοι (aus Mc 37 πάντες), welche ἦλθον ἕως αὐτοῦ (wie Act 9 38 ἕως ἡμῶν) καὶ κατεῖχον αὐτόν, ihn abhielten, dasjenige auszuführen, was er thun wollte: πορεύεσθαι ἀπ' αὐτῶν. So nimmt Jesus denn Mc 38 die Begleitung seiner Jünger an: ἄγωμεν (intransitiv, wie noch Mt 26 46, Mc 14 42, Joh 11 7 16 14 31, aber nicht im Griechischen) ἀλλαχοῦ (alibi, wie 28 auch πανταχοῦ nach einem Verbum der Richtung), nämlich *in die benachbarten Marktflecken.* Sein Auftrag geht an Alle; er hat unliebsame Einschränkung auf den Einen Ort befürchtet und zu vermeiden gesucht. Somit bezieht sich εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον auf Kapernaum (vgl. 35 ἐξῆλθεν), woraus Lc 43 ὅτι ἐπὶ τούτῳ ἀπεστάλην der göttliche Zweck seiner Aussendung wird: Uebergang zur johann. Sprachweise, z. B. Joh 8 42 ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον. Wenn aber auch bei Lc an Jesus jetzt erst die Aufgabe herantritt, seinen Wirkungskreis zu erweitern, so erweist sich damit Lc 4 15 nochmals als Antecipation.

Reisepredigt in Galiläa. Mc 1 39 = Mt 4 23—25 = Lc 4 44. Die Stelle ist maassgebend für ein historisches Verständniss von der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Wie schon in dem 1. Falle Mc 27, so erweist sich dieselbe auch 39 wieder als ein Lehren einerseits, Heilen andererseits, und letzteres bewegt sich noch ganz auf dem damals beliebtesten und begehrtesten, geschichtlich jedenfalls gesichertsten (s. zu Lc 4 33) Gebiete des Seelenlebens. Dieser Doppelrichtung entsprechend sind die beiden Participien coordinirt zu fassen, εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν also nicht mit ἦλθεν zu verbinden, sondern als geographische Bestimmung von εἰς τὰς συναγωγάς zu nehmen, vgl. für diese Redeweise 13 10 14 9, Joh 8 26 und das classische λέγειν εἰς τὸν δῆμον; so dass Lc 44 mit Auslassung des 2. εἰς dem Gedanken der Stelle durchaus treu bleibt; doch ist bei ihm Γαλιλαίας rec. A wahrscheinlich Eintragung aus Mc statt Ἰουδαίας, wozu vgl. Lc 1 5. Mt benutzt die Gelegenheit zu einem seiner summarischen, ins Allgemeine gehenden Berichte über Jesu messianische Thätigkeit überhaupt (vgl. 12 15 16 15 30 31); daher 23 περιῆγεν

(transitiv wie I Kor 9 5) imperf. statt des dem Factum der Reisepredigt geltenden Aorists ἦλθεν; dagegen ist bei Lc ἦν κηρύσσων wie Mt 23 zu nehmen. Zunächst wird nämlich bei Mt im Anschluss an Mc 21 39 das Lehren in den Synagogen hervorgehoben, auch gleich dem Inhalte nach näher charakterisirt (Nachwirkung davon Lc 43 εὐαγγελίσασθαι), sodann das Heilen der Dämonischen in einer für Mt charakteristischen (9 35 14 14 35 36 15 30 19 2) Weise generalisirt: jegliche νόσος, eigentliche Krankheit, und jegliche μαλακία, krankhafte Schwäche: Letztere nur noch in den Doubletten 9 35 10 1. Das Vorkommen von Heilungen hält auch Pls für ein wunderbares Angebinde, welches der christl. Gemeinde als Wiegengeschenk zu Theil wurde (I Kor 12 9 30), und ist sich bewusst, selbst an diesem χάρισμα theilzunehmen (II Kor 12 12). War schon Jes 29 18 19 42 7 die messianische Zeit als eine Epoche vollkommenster Genesung und allseitigen Heils gekennzeichnet, so hat Jesus nicht bloss in der zu Mc 23 besprochenen Weise thatsächliche Erfüllung geleistet, sondern auch jene prophetischen Schilderungen als sinnbildliche Darstellungen seiner belebenden Wirksamkeit überhaupt benutzt; daher Jes 35 5 6 = Mt 11 5 und Jes 61 1 = Lc 4 18 21. Hielten sich diese Heilungen zunächst noch ἐν τῷ λαῷ (zu verbinden wie Act 5 12 6 8), so ***verbreitete sich*** doch 24 (Reminiscenzen aus Mc 1 28 32 35) ***sein Gerücht in ganz Syrien*** = וַיֵּצֵא שִׁמְעוֹ בְּכָל־אֶרֶץ אֲרָם, weil Ersatz bietend für „ganz Galiläa“ Mc 1 28. Dabei ist Syrien im römischen, nicht im engeren Sinne zu nehmen. Man bringt ***alle von verschiedenen Qualen*** (βάσανος eigentlich Probirstein, Folter) ***Behafteten*** zu ihm, insonderheit allerdings ***Besessene und Mondsüchtige:*** letztere gehören allein dem Mt an, vgl. 17 15; gemeint ist die Epilepsie, deren Anfälle mit dem Mondwechsel in Zusammenhang gebracht werden; dagegen sind ***Paralytische*** Gliederlahme, vom Schlagfluss oder von Gicht Betroffene.

Auf eine Wirksamkeit zu ihren Gunsten wies insonderheit hin Jes 35 3 ἰσχύσατε χεῖρας ἀνειμένας (oder χεῖρες ἀνειμέναι) καὶ γόνατα παραλελυμένα. Während nun aber die Realität einzelner Heilthaten auf dem Gebiete des seelischen und sittlichen Lebens allgemein anerkannt und ohne solche Anerkennung auch in der That ein vorstellbares Bild von Jesu Erfolgen nicht zu gewinnen ist (vgl. den die älteste Ueberlieferung erhaltenden Laut Act 10 38), streitet man darüber, ob sich Jesu Heilthätigkeit auf jene Gebiete beschränkt hat. Die Fälle, darin er darüber hinausgriff, verlangen zwar jeder für sich gesonderte Erwägung und Beurtheilung. Im Allgemeinen aber ist zu bemerken, dass ihnen der Charakter einer gewissen historischen Unerkennbarkeit auf der einen, dafür nachweisbarer Bedingtheit durch die at. Typologie auf der anderen Seite eignet. Soweit gleichwohl aus einigen Erzählungen von Gichtbrüchigen, Blinden und Tauben, die Jesu Hülfe mit Erfolg anriefen, hervorgeht, dass er für sein Heilwirken keine Demarcationslinie anerkannt hat, keine unüberschreitbare Grenze sich gesteckt sah, ist zu beachten, dass die Nöthigung hierzu ebenso sehr in seinem unwiderstehlichen Mitleidszug (s. zu Mt 8 17) und bergeversetzenden Glauben, wie in der Erwartung des Volkes lag, welches in der Religion Heilung für alle Schäden und im Messias mindestens einen dem Elia und Elisa ebenbürtigen Mann finden musste, um an ihn zu glauben. Umgekehrt kann aber auch nur den Glaubenden geholfen werden, während Jesu Wunderkraft sofort versiegt, wo diese Voraussetzung wegfällt, Mc 6 5. Die Evglien lassen jene jedenfalls am reichlichsten immer da quellen, wo Kranke sich zu ihm drängen, vor ihm niederfallen, seine Kleider anrühren, um Erbarmen flehen, ihren Glauben, dass ihnen zu helfen sei, bekennen; mit der Hülfbereitschaft erscheint auch Jesu Kraftbewusstsein mächtig herausgefordert und gehoben. Auf keinen Fall also wird man derartige Heilthaten um der Kategorie des Wunders willen, unter welcher sie auftreten, in das Gebiet des Mythischen zu verweisen haben. Eine andere Frage dagegen ist es, inwiefern jeder einzelne dieser Berichte überhaupt geschichtlich verbürgt oder aber aus noch erkennbaren Stoffen in lehrhafter Absicht gebildet, was in ihm geschichtliche Erinnerung, was idealisirende Weiterführung, poetische Steigerung sei u. s. w. Endlich darf man sich in Befolgung der ältesten Berichte und unter Berücksichtigung des, schon von einem Evglm zum andern in quantitativer wie qualitativer Beziehung rapid sich vollziehenden, Wachsthums des Wunders die Zahl solcher Heilungen auch nicht als zu gross vorstellen. Sobald der fruchtbare Boden Galiläas verlassen ist, erscheinen nur noch 6 Fälle. Vgl. Nippold, Die psychiatrische Seite der Heilthätigkeit Jesu 1889.

Wie Mt 24 ἐθεράπ. αὐτούς = Mc 3 10 ist, so wirkt diese spätere Stelle, wo auch Mc einen Massenerfolg berichtet, noch Mt 25 nach, nur dass hier aus Mc 5 20 die Δεκάπολις herangezogen wird: eine Genossenschaft von 10, meist jenseits des Jordans und im Südosten des Sees gelegenen, hauptsächlich von Heiden bewohnten, Städten, Schr II 16f. Die massenhaften Wunder stehen also hier bloss, um den grossen Zulauf zu motiviren, und dieser wieder ist geschichtlich erst da begreiflich und am Platze, wo Jesu Wirksamkeit ihre Anfänge, in denen wir hier noch begriffen sind, schon hinter sich hatte, d. h. eben in jener Mc-Stelle 3 7 8. Vermöge solcher Combination zerstreuter Notizen weiss Mt der sofort anzuschliessenden Bergpredigt ein grossartiges, aus Juden und Heiden bestehendes, Publikum zu schaffen (s. Einl. I 3).

Heilung eines Aussätzigen. Mc 1 40—45 = Mt 8 1—4 = Lc 5 12—16. Während Lc 12 aus dem Zusammenhang der Quelle (vgl. Mc 1 39 = Lc 4 44 die Reisepredigt) die wahrscheinlich richtige (denn nach Mc 43 ἐξέβαλεν und 45 ἐξελθών befindet man sich im Innern eines Hauses) Folgerung zieht, dass Jesus *in einer der* 4 43 genannten (ausdrückliche Wiederaufnahme des durch 5 1—11 unterbrochenen Zusammenhangs) *Städte sich befand* (der Fortgang καὶ ἰδού = וְהִנֵּה ist aus Mt 2, aber bei Lc in die Satzverbindung mit καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κτλ. in der zu 5 1 besprochenen Weise aufgenommen), hat Mt 1 eine, die Perikope an die Bergpredigt anreihende, Uebergangsbemerkung gebildet: anstatt des sprachlich richtigeren καταβάντι δὲ αὐτῷ ℵL bieten BC καταβάντος δὲ αὐτοῦ. Ein Aussätziger, nach Lc, der wie 4 38 steigert, *ein Mann voller Aussatz* (vgl. die ausführliche Beschreibung der Krankheit, die eine Hauptplage des Morgenlandes darstellt, Lev 13 und 14) *fällt flehend* (Mc 40) *vor ihm nieder,* was jeder Bericht in seiner Weise ausdrückt, Mt insonderheit durch sein beliebtes προσκυνεῖν, s. zu 2 2; bei Mc fehlt καὶ γονυπετῶν αὐτόν in BD nur per homoioteleuton. Die Anrede κύριε hat in B auch Mc, aber aus Mt, wo er schon 7 21 so angeredet worden, für Lc s. zu 5 8. Genau übereinstimmend werden die Worte des Aussätzigen selbst berichtet, welche, je nach dem Sinn von καθαρίσαι, die Anerkennung der Autorität Jesu oder den Glauben an seine Macht, in beiden Fällen aber mit und neben der Zumuthung an Jesus auch Unterwerfung unter seinen Willen ausdrücken. Bedeutet nämlich καθαρίζειν (hellenistisch für καθαίρειν) factische Reinigung, so wird geradezu ein Allmachtswunder erzählt, und solches muss wenigstens nach dem Wortlaut von Mc 42 = Lc 13 (auch Mt 3, nur dass die Reinigung von der Krankheit statt vom Kranken ausgesagt wird) angenommen werden. Denn das sofortige Verschwinden von Grind und Flechten, Eitergeschwüren und rohem Fleisch lässt sich mit der Heilung Fieberkranker, Besessener, Gelähmter, wo heftige Widerstände und Schmerzen durch lebenskräftige Vorstellungs- und Willensbewegungen plötzlich durchbrochen werden, nicht mehr vergleichen. Dafür aber erweist sich in unserem Falle als at. Norm die Heilung des aussätzigen Naeman durch Elisa II Reg 5 9—14 wirksam, wozu noch die Rolle des Aussatzes in der prophetischen Sprache tritt, Jes 1 6 35 8 61 1: also Bild der Erlösung des in Sünden unreinen, verworfenen Volkes. Sofern aber die Umgebung des Stückes eine geschichtliche und in demselben wohl Erinnerung an einen bezeichnenden und folgenreichen (vgl. Mc 1 45 = Lc 5 15 16) Vorfall auf der Reise erhalten ist, liegt allerdings die Erwägung nahe, dass καθαρίζειν = טִהַר im Aussatzcapitel Lev 13 durchweg, vgl. v. 6 13 17 23 28 34 37 59, aber auch Act 10 15 11 9 bedeutet: rein sprechen, für rein erklären,

wie μιαίνειν das Gegentheil davon. Dann würde der Betreffende an Jesu Autorität appellirt haben, um sich den Weg nach Jerusalem zu ersparen. Nach Art damaliger Schriftgelehrten soll er ihm ein Gutachten ausstellen. Dies thut Jesus, indem er die Reinsprechung zugleich dadurch besiegelt, dass er ihn Mc **41** = Mt 3 = Lc 13 berührt, den bloss formell Unreinen als gesund behandelt, womit er sich zugleich für seine Person über den Begriff der rituellen Unreinheit hinweggesetzt, vgl. Lev 13 46, Num 5 2 3. Weiteren Gebrauch davon in dem Sinne zu machen, dass dadurch die zuständige Behörde umgangen und das Gesetz auch objectiv und öffentlich gebrochen worden wäre, verbietet er ihm jedoch. Einer selbstsüchtigen, das Volksheiligthum entwerthenden, Ausbeutung der Souveränetätshandlung Jesu steuert der Vorbehalt Mc **44** = Mt **4** = Lc **14**: zuerst soll ihn *der Priester*, die aus Lev 14 2 bekannte, hierzu qualificirte Person, für rein erklären, er aber τὸ δῶρον (so bezeichnet Mt die *in Betreff der Reinigung*, nämlich um rein gesprochen zu werden, Lev 14 10 21 22 namhaft gemachten Sühn- und Schuldopfer) darbringen εἰς μαρτύριον αὐτοῖς, d. h. wie D und abendländische Textzeugen erklären, ἵνα εἰς μαρτύριον ᾖ ὑμῖν τοῦτο, damit die Menschen einen sicheren, nämlich den gesetzlich correcten, Anhaltspunkt dafür haben, den Umgang mit ihm wieder aufzunehmen. Vorher war seine Gesellschaft, namentlich im Hause, nicht zu dulden. Daher der bloss Mc **43** erhaltene Zug: Jesus weist den zudringlich Genahten und nur widerwillig den längeren Weg des Gesetzes Betretenden in die Schranken des Gesetzes zurück, d. h. zum Hause hinaus: ἐξέβαλεν αὐτόν. Wie Mc allein den Gemüthsaffect, der Jesu Entgegenkommen erklärt, erhalten hat (σπλαγχνισθείς oder nach D und Codices der Itala ὀργισθείς), so auch jetzt bezüglich des abweisenden Verhaltens: ἐμβριμᾶσθαι zornig anfahren, s. zu Joh 11 33. Jedenfalls gewinnt das Detail des Vorgangs, wenn dieser als geschichtlich gelten soll, nur unter der gedachten Voraussetzung Sinn und Verständniss. So allein kann auch λόγος Mc **45** (= Heilsbotschaft 2 2 8 32) speziell vom Reinspruch Jesu verstanden werden (EUTHYMIUS) und braucht nicht mit „Sache“ übersetzt zu werden (so gewöhnlich). Aus der Schlussbemerkung erhellt noch einmal, wie unwillkommen die Bahn, in welche Jesu Leben in Folge solcher Ereignisse hineingedrängt wurde, ihm selbst war: er hatte es auf eine Lehrwirksamkeit in den Städten abgesehen gehabt. Aber statt dessen wird ihm eine Wunderrolle aufgenöthigt. Noch vor dem Wollen kam hier jedenfalls das Müssen. Bei Mt, der mit **4** als Bestätigung für 5 17, freilich nicht sehr geschickt (s. Einl. I 4), abschliesst, besteht für derartiges weder Interesse noch Verständniss. Auch Lc **15** lässt wenigstens den Ungehorsam, womit der Genesene vielfältig (Mc πολλά) von dem Vorgange sprach, weg, um bloss Thatsächliches zu berichten: perambulabat magis (quam antea) sermo (vg) καὶ συνήρχοντο, aus Mc 45 ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν. Da er, um Aufsehen zu vermeiden, von jetzt ab die Städte vermied, liefen sie (vgl. imperf.) daher aus den Städten zu ihm in die Einöde. Dahin *zieht sich* Jesus auch Lc **16** *zurück* (ὑποχωρεῖν noch 9 10) und *betet* daselbst, womit einerseits nachgebracht ist, was 4 42 ausgefallen war, andererseits der dem Evglsten befremdlichen Darstellung des Mc von Jesu vergeblichen Versuchen, sich der Wundersucht der Menge zu entziehen, die Spitze abgebrochen wird.

N e b e n f o r m d e r A u s s a t z h e i l u n g. Lc 17 11—19. Auf dem Wege nach Jerusalem **11** *zog Jesus zwischen Samaria und Galiläa durch:* da er von Norden nach Süden reist, darf διὰ μέσον nicht = διὰ μέσου (rec. A nach 4 30) genommen

werden, sondern muss die Grenze beider Provinzen bezeichnen. Man sollte nach 9 51 53 allerdings jetzt den Reisezug eher auf der südlichen Grenze vermuthen. Daher it beifügt: et Iericho. Samaria ist aber vielleicht nur desshalb zuerst genannt, weil auf die Anwesenheit des Samariters 16 vorbereitet werden soll (Ws). Wie 9 52 nähert sich Jesus **12** einer samaritischen κώμη, vor welcher er 10 (statt eines) Aussätzige trifft, die *von Ferne,* aus dem zu 5 14 = Mc 1 44 angegebenen Grund, s. Job 2 12, *standen*; dagegen B. ἀνέστησαν: vorher sassen sie auf der Erde nach Job 2 8 13. Ihre Worte **13** sind nach Lc 16 24 18 38 39, der Befehl Jesu nach 5 14 (der jüd. Priester war freilich für den Samariter, um den es sich handelt, keine competente Behörde), die Beschreibung der Heilung und Rückkehr des Einen in Erinnerung an II Reg 5 14 15 gebildet, wie überhaupt das Muster der, in derselben Gegend vorgefallenen, Heilung Naemans, das schon Lc 4 27 eine Rolle spielte, hier noch deutlicher zu Tage tritt. *Und* **16** *dieser* Eine *für seine Person* (καὶ αὐτός) *war ein Samariter.* Aber auch die **17** noch einmal hervorgehobene Zahl (οἱ δέκα = die sämmtlichen 10, οἱ ἐννέα = die übrigen 9) erinnert an das Zehnstämmereich. Nach der Auflösung desselben bildete sich aus den zurückgebliebenen Resten und den durch die Assyrer dahin verpflanzten heidnischen Colonisten, besonders Kuthäern II Reg 17 24 30, ein Mischvolk, welches den Juden um so verhasster war (vgl. JSir 50 25 26, bzw. 27 28), als der auf dem Berg Garizim bei Sichem gefeierte Gottesdienst gleichfalls dem Einen Gott galt und den Tempeldienst zu Jerusalem zu ersetzen bestimmt war. Auch nachdem Johannes Hyrkanus den zur Zeit Alexanders erbauten Tempel zerstört hatte, dauerte der Cult auf Garizim noch fort, Joh 4 20; s. Schr I 208 412 476 II 5—7. Von den Juden wurden die halbheidnischen Samariter daher den Heiden gleichgestellt, während sie bei Lc (hier und 10 30—37) als den Vollblutisraeliten religiös und sittlich überlegen erscheinen. Somit vertritt **18** ὁ ἀλλογενής (in LXX für das griech. ἀλλόφυλος) das unreine Heidenthum, wie der geheilte Aussätzige der älteren Ueberlieferung das unreine Judenthum. Das Abschiedswort **19** ist = 7 50 8 48.

Heilung des Paralytischen. Mc 2 1—12 = Mt 9 1—8 = Lc 5 17—26. Wie sehr Jesus Ursache hatte, aus dem Mc 1 45 = Lc 5 15 16 angegebenen Grunde die Städte zu meiden, erweist Mc aus einem Vorfall in Kapernaum, welchen Mt erst nach Reproduction von Mc 5 1—20 erzählt, indem er den Fortgang Mc 5 21 (Ueberfahrt nach dem Westufer) combinirt mit Mc **1**, wo übrigens εἰσελθών zu lesen und entweder anakoluthisch oder geradezu als Subject zu dem, im andern Falle unpersönlich zu nehmenden, ἠκούσθη zu fassen ist (Schz). Was also sich ereignet, als Jesus nach beschlossener Rundreise und vergeblichem Versuch, sich zurückzuziehen, wieder Kapernaum betritt, das geschieht nach Mt **1** erst erheblich später, als er von einer Excursion nach dem Ostufer εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν = אֶל־עִירוֹ zurückkehrt. Nicht minder frei verfährt aber, obwohl die Akoluthie wahrend, Lc, indem er das Stück als Fortsetzung des 4 43 begonnenen Reiseberichts behandelt, den Ort also ganz unterdrückt und die Zeit **17** nur mit einer seiner allgemeinsten Phrasen bezeichnet: ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν, entsprechend dem ἐν μιᾷ τῶν πόλεων v. 12, statt δι' ἡμερῶν = interjectis diebus, vgl. Gal 2 1. Weil in der Erzählung selbst Schriftgelehrte auftreten, versetzt er Pharisäer und Gesetzeskundige (νομοδιδ. nur noch Act 5 34, I Tim 1 7) aus Galiläa und Judäa, speziell auch aus Jerusalem, in Vorwegnahme von Mc 3 22 in Jesu Umgebung und vergisst darüber das 19 vorausgesetzte Volk. Weitere Zuthat des Lc ist auch

die Bemerkung, dass δύναμις κυρίου (Gottes) ἦν (praesto erat) εἰς τὸ ἰᾶσθαι (medial) αὐτόν: so ℵBL, Subjectsaccusativ, nicht αὐτούς, was Objectsaccusativ und wobei das Verbum passivisch zu fassen wäre. Die Originalität der Quelle gibt sich dagegen zu erkennen in der Schilderung, wie Mc 1 auf die Kunde ὅτι εἰς οἶκόν (eingetreten) ἐστιν (rec. A) oder ἐν οἴκῳ ἐστίν (ℵBDL) 2 sofort die Menge wieder vor der Thür ist und anwächst, ὥστε μηκέτι χωρεῖν (fassen, das Object aus πολλοί zu ergänzen) μηδὲ τὰ πρὸς τὴν θύραν: der Ort an der Thür, vestibulum. Jesus wird aus dem Innern des Hauses vernommen, verkündend τὸν λόγον, s. zu 1 45. Da man befürchtet, seine Anwesenheit werde abermals nicht lange dauern, will man sie sofort ausnutzen. Die Geschichte von dem παραλυτικός (s. zu Mt 4 24) oder παραλελυμένος (Lc) wird von Mc 3 = Mt 2 = Lc 18 ab mit grosser Uebereinstimmung erzählt, abgesehen von den Verkürzungen des Mt. Letzterer übergeht namentlich die umständliche Prozedur, wie die Träger nicht zur Thür herein können (bezeichnend Lc 19 μὴ εὑρόντες ποίας scil. ὁδοῦ), auf der üblichen Aussentreppe auf das platte Dach (statt στέγη hat Lc δῶμα, was Haus und Dach bezeichnen kann) des einstöckigen Hauses steigen, Latten und Ziegel abdecken und *ausgrabend* Mc 4, also durch das durchbrochene Estricht, Lc 19 *zwischen den Ziegeln, das Bett* (Mc κράββατος, Mt κλίνη, Lc bald 18 κλίνη, bald 19 24 κλινίδιον, bald mit eleganter Wendung 25 ἐφ' ὃ κατέκειτο = das, worauf er hingestreckt war, d. h. wohl eine Bahre mit einer Decke für den Kranken) mit dem Kranken, wie einen Sarg, *hinablassen.* Eben darauf bezieht sich die Motivirung, *als Jesus ihren Glauben sah.* Zugleich sieht er aber auch durch die leidenden Züge und Blicke des Kranken in die leidende, schuldbeladene Seele und hebt zunächst das, das Krankheitsgefühl begleitende, Schuldgefühl: ἀφέωνται Lc 20 dorisches Perfect statt ἀφεῖνται, Mc und Mt haben Präsens ἀφίενται. Vergebung der Sünden ist aber nach Ex 34 7, Jes 43 25 Sache Gottes; darauf beruht die Mt 3 weggefallene Begründung des Vorwurfs der Lästerung Mc 7 (statt τί liest B ὅτι) = Lc 21. Andererseits ist dieselbe Vergebung aber auch nach Jes 33 24 spezifische Gabe der messianischen Zeit, und so erscheint auch derjenige, welcher sie bringen kann, Mc 10 = Mt 6 = Lc 24 als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: ein Messiastitel, der, wenn überhaupt vorchristlich, erstmalig in den „Bilderreden“ des Buches Henoch Cp 37—71 begegnet und eine Art von Stillleben geführt zu haben scheint, bevor Jesus ihn aufnahm.

Letztere Thatsache versteht sich unter allen Umständen aus der Unmöglichkeit, sich mit dem davidischen Messiasideal zu befreunden, dessen Durchführung auf die Abwege politischer Unternehmungen geführt hätte. Gerade diese davidisch-nationalen Züge hat Jesus, der Eigenart seiner Religiosität entsprechend, aus seinem Ideal ausgelöscht. Anstatt des, von der Prophetie gefeierten, Volksfürsten aus dem Hause Davids, welcher an der Spitze des Volksheeres die Heiden in ihre Schranken zurückweist, bot nun aber die Apokalyptik das Bild eines Menschensohnes, welcher von der Erde zum Himmel erhoben wird, um dort ein ewiges Reich über alle Völker aus der Hand Gottes zu empfangen; vgl. Hst, ZwTh 1891, S. 1—79 447—449. Die Frage ist nur, ob er etwa mit dieser Selbstbezeichnung das Geheimniss seiner Person, wie es angesichts der Epoche Mc 8 29 allerdings scheint, nur andeuten, wenn nicht geradezu verhüllen wollte. Die Verneinung der Frage würde dagegen voraussetzen, dass die beiden Perikopen Mc 2 1—12 23—28, in welchen allein Jesus vorher schon als „Menschensohn“ auftritt, diese ihre verfrühte Stellung nur in Folge einer, gerade hier in hohem Grade wahrscheinlichen, Sachordnung auch bei Mc einnehmen (s. Einl. I 5). Uebrigens bedeutet „Sohn“ (s. zu Mc 2 19) „des Menschen“ zunächst das Gleiche wie auch „Mensch“, und nicht anders haben ihn auch, falls der messianische Sinn des Ausdruckes zunächst Jesu Geheimniss geblieben ist, Volk und Jüngerschaft genommen. Beide Ausdrücke stehen im Parallelismus membrorum, z. B. Ps 8 5. Daher ist „Menschensohn“ auch im Munde Gottes Anrede an den Propheten, z. B. Dan 8 17 und 89mal in Ez, und dient in dieser Form zu kräftigster Hervorhebung des

Contrastes zwischen dem Auftraggeber und dem Beauftragten. Dann hat Daniel 7 13 den Ausdruck aufgenommen und zum Symbol des menschlichen und menschheitlichen Messiasreiches gegenüber den, unter Thiergestalt auftretenden, Weltreichen erhoben. Aus directer Beziehung dieses Bildes auf den Herrn des messianischen Reiches selbst ergab sich der Sprachgebrauch der Apokalyptik, an welchen sich Jesus angeschlossen zu haben scheint, wenn er mit dem bezüglichen terminus weniger seine Person, als das Berufszeichen und den Amtscharakter, in welchem dieselbe ihm selbst gegenständlich wird, gewissermaassen den Begriff, welcher seine Person im System seiner Begriffe einnimmt, kenntlich macht. Daher steht ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (die articulirte Form soll eben dem danielischen ὡς υἱὸς ἀνθρώπου die bestimmte Beziehung auf die geschichtliche Persönlichkeit verleihen, welche sich zu jenem Titel meldet) im Munde Jesu schon hier in 3. Person, an Stellen wie Mt 10 23 16 28 17 12 19 28, besonders aber Mc 8 38 = Lc 9 26 sogar wie ein anderes Ich neben seinem eigentlichen Ich. Würde der „Menschensohn" bloss, wie in den zuletzt angeführten Stellen, in eschatologischem Zusammenhang begegnen, so läge es allerdings nahe, ihm einfach die angegebene danielische Bedeutung zuzuerkennen (Mt 26 64), so dass Aussagen, welche ein persönliches Wiederkommen desselben in Aussicht stellen (Mt 16 28 24 30), ein gewissermaassen unvermeidliches Missverständniss des geweissagten Triumphes des Reiches Gottes bedeuten sollten; vgl. Carpenter, The first three gospels 1890, 220 f 244—257 372—388. Dagegen liefert gleich unsere Stelle, die erste, in welcher die Selbstbezeichnung Jesu (ausserhalb der Evglien nur Act 7 56; dagegen Apk 1 13 14 14 unarticulirt, direct nach Dan 7 13, vgl. übrigens Schr II 431 443) begegnet, den Begriff eines Menschen, welcher das, was im Grunde Gott thut, was also im Himmel geschieht, im Auftrage und in Vertretung Gottes auf Erden vollbringt; vgl. die in allen 3 Berichten übereinstimmenden Worte ἐξουσίαν ἔχει ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι und dazu Mt 16 19 18 18. Also ist der Menschensohn jedenfalls Gottes Stellvertreter auf Erden in Sachen des Heils, d. h. aber Messias, und in der 3. Person redet Jesus, wo er dieser Selbstbezeichnung sich bedient, eben desswegen, weil die betreffenden Prädicate sich dann nicht aus der Individualität, sondern aus der Messianität seiner Persönlichkeit ergeben. Vgl. Issel 92—97.

Voraussetzung der Entscheidungsfrage Mc 9 = Mt 5 = Lc 23 war, dass Beides gleich leicht ist, wenn es sich um ein blosses Sagen handelt, während Beides mit Erfolg zu sagen gleich schwer ist; aber der Unterschied ist, dass nur der Erfolg des Wortes ἔγειρε (intransitiver Gebrauch = ἄγε) sofort in die Augen fallen muss. Jesus setzt also in der Weise der ihm und den gleichzeitigen Schriftgelehrten (vgl. Hillels „Regeln" bei Schr II 275) geläufigen Schlussweise das Machtwort, auf welches hin die Lähmung der gewaltig angespannten Erwartung und Erregung des Kranken zu weichen beginnt, als Zeichen dafür ein, dass er als Menschensohn mit gleicher Vollmacht und gleichem Erfolge auch Sünden vergibt. Ueber das schriftstellerische Abhängigkeitsverhältniss unserer Berichte s. Einl. I 1. Mt flickt sein τότε ein und lässt dafür σοὶ λέγω aus. Während auch die übrigen Abweichungen bei Mt mit Ausnahme von θάρσει 2 ihren Grund im Streben nach möglichster Kürze haben, hat Lc da und dort den gemeinsamen Text erweitert, z. B. 25 δοξάζων τὸν θεόν. Auch setzt er 20 statt der zutraulichen Anrede τέκνον (Mc 5 = Mt 2) ἄνθρωπε, 21 διαλογίζεσθαι im Sinne von wirklichem Sprechen, während er 22 wie das Zeitwort so die entsprechenden διαλογισμοί doch wieder, der Quelle Mc 6 8 folgend, nur im Sinne von Denken gebraucht; s. die ähnliche Manipulation mit κωφός zu 1 22 62. Zuletzt sagen 26 die Leute: *Wir haben heute Seltsames gesehen,* mit grösserer Anlehnung an Mc 12 (οὕτως nicht = τοιοῦτό τι, sondern: *so haben wir nie gesehen,* nämlich etwas), als an Mt 8, wo das Finale auf 6 zurückgreift.

Berufung des Levi. Mc 2 13—17 = Mt 9 9—13 = Lc 5 27—32. Auch hier fast durchgängige Uebereinstimmung des Ausdrucks. Jesus verlässt Mc 13 *abermals,* wegen 1 35, Haus und Stadt (auch Lc 27, wo übrigens die lucanische Uebergangsformel μετὰ ταῦτα einen Bericht einleitet, welcher das schon 5 1 aus Mc Antecipirte übergeht) und 14 *bemerkt* (dafür Lc ἐθεάσατο, *fasste beobachtend ins Auge*) *im Vorübergehen* (Mc = Mt παράγων) *einen an der Zollstätte sitzenden*

Zöllner, welchen Mc und Lc Levi nennen, Mt aber Matthäus. Letzterer Name wurde früher fälschlich als identisch mit Ματθίας (Act 1 23 26) oder Ματθαθίας (מַתְּיָה von מַתָּן und יָהּ, also = Theodor oder Theodot; darauf kommt auch die Deutung מַתַּי = Geschenkter hinaus) gefasst, wogegen Neuere ihn bald von einem ungebräuchlichen Singular von מְתִים (= Leute, also „mannhaft“) ableiten (Grimm, StKr 1870, 723—729), bald = אֲמִתַּי (also „Treumann“, vgl. Jon 1 1) oder אֲמִתַּי fassen (Noeldeke, Gött. Gel. Anzeigen 1884, 1023). Wenn übrigens Mc Alphäus (= חַלְפַי) als Vater genannt wird, so kann damit nicht der Vater des jungen Jakobus Mc 3 18 = Mt 10 3 = Lc 6 15 gemeint sein, weil sonst Levi oder Matthäus (anstatt dessen hier D und Codices von it allerdings Jakobus schreiben), wenigstens in den Apostelverzeichnissen des Mt und Lc, eben mit jenem Jakobus ein Paar bilden würde. Denn die Identität des Levi mit Matthäus hat man zwar seit Herakleon und Origenes vielfach in Abrede stellen wollen; aber ohne Grund. Da Levi in aller Form, wie Mc 1 16—20, zum Apostel berufen, dann aber Mc 3 16—19 nicht mehr genannt wird, hat schon der 1. Evglst, der die Lücke erkannte und dessen Augenmerk aus Gründen der Composition (s. Einl. I 3) von vornherein auf diesen Zwölfapostel gerichtet ist, hier und 10 3 allen Missverstand ausgeschlossen: der apost. Name Matthäus hat den Levi ebenso verdrängt, wie der Felsenname Petrus den ursprünglichen Simon. Das wäre also der 5. Jünger, dessen Berufungsgeschichte übrigens derjenigen der beiden Brüderpaare ganz analog verläuft. Lc 28 wiederholt auch aus 5 11 καταλιπὼν πάντα, worauf es diesem Evglsten, trotz des entstehenden Gedränges der Participien, bei seiner Stellung zum irdischen Besitz besonders ankommt. Auch noch andere Zöllner bemerken den Vertrauensbeweis, der in der Berufung eines ihrer Genossen liegt: dies motivirt Mc **15** noch ausdrücklich durch die, nachdem schon einmal πολλοὶ τελῶναι erwähnt waren, von den Seitenreferenten als überflüssig behandelte, Bemerkung ἦσαν γὰρ πολλοὶ (οἱ nach D it vg) καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ (so B) = *denn ihrer waren viele in seinem Anhang* (Wzs, NT): das sind so wenig die Jünger wie in dem gleichgebildeten Satze 6 31. Die Pharisäer aber wären es nur bei der Interpunction nach πολλοί und Verbindung von καὶ ἠκολούθουν (rec. ACD ἠκολούθησαν) αὐτῷ mit καὶ (οἱ) γραμματεῖς κτλ. Die Lage an der grossen Handelsstrasse (s. zu Mt 4 13) erhob Kapernaum, Grenzort des Gebietes des Herodes gegenüber Bethsaida, wo die Herrschaft des Philippus begann, zu einer bedeutenden Zollstation mit verhältnissmässig zahlreichem Personal, aus welchem jetzt für Jesus Anhängerschaft erwächst. Dieselbe sammelt sich an im Hause, entweder Jesu, d. i. Simons (so versteht sich, da Matthäus Jesu gefolgt ist, am einfachsten die οἰκία Mt **10**, möglicher Weise auch das hier ausgelassene αὐτοῦ des Mc) oder aber des Neuberufenen. Letzteres jedenfalls nach Lc **29** καὶ ἐπ. κτλ. = וַיַּעַשׂ מִשְׁתֶּה גָּדוֹל, wie in diesem Evglm Jesus überhaupt vielfach als Gast am fremden Tisch erscheint; so erklärt sich zugleich die Anwesenheit zahlreicher Zöllner und Zöllnergenossen, überhaupt der Vorwurf der Zöllnergemeinschaft. Es kommt zu einem Verbrüderungsmahl. Der Hebraismus Mc γίνεται κατακεῖσθαι ℵBL ist noch verstärkt in rec. A ἐγένετο ἐν τῷ κατακεῖσθαι; die Ausdrücke ἀνακεῖσθαι Mt und συνανακεῖσθαι Mc = Mt, classisch κατακεῖσθαι Mc = Lc erklären sich aus der damals allgemein verbreiteten, auch von den Juden nach Am 6 4 und den Angaben des Talmud angenommenen Sitte, auf Polstern ruhend zu speisen; vgl. Mc 14 18, Mt 14 19 26 7 20, Lc 7 37 11 37 13 29, Joh 13 23. Dies erscheint Mc **16** (καὶ οἱ γραμματεῖς τῶν

Φαρισαίων ἰδόντες LA von W-H und Ws, wogegen οἱ in ℵBLΔ fehlt, welche Zeugen dafür καί vor ἰδόντες lesen) = Mt 11 = Lc 30 den lauernden (statt ἰδόντες hat Lc das Murren) *Schriftgelehrten der Pharisäer* (s. zu Act 23 9, dagegen rec. AC οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι) um so anstössiger, als in Bezug auf Tischgemeinschaft die gesetzlich strengen Juden besonders schwierig und peinlich waren, Act 11 3, Gal 2 12. Die einfache Constatirung der Thatsache bei Mc wird bei Mt zur Frage (ὅτι verwandelt in διὰ τί, s. zu Mc 9 11), welche bei Lc überdies in einer Form erscheint, darin sie, wie auch Lc 6 2, nur den Jüngern gilt, die er 29 freilich zu erwähnen vergessen hat. Ueber den Zusatz καὶ πίνετε s. zu v. 33. Das Schlusswort Jesu ist Mt 13 erweitert durch die, mit der rabbinischen Formel צְאוּ וְלִמְדוּ eingeführte, aus Hos 6 6 LXX entlehnte und Mt 12 7 wiederholte Sentenz ἔλεος (die Masculinform erscheint erst bei späteren Zeugen) θέλω κτλ., womit Jesus sein Verhalten rechtfertigt. Ob es „Gerechte" in Wirklichkeit gibt oder nicht, bleibt ganz unerörtert. Uebrigens lässt die Fassung auch Mc 17 noch Beziehung auf den concreten Anlass (καλέσαι = rufen, einladen zum Mahl) erkennen, während aus ἦλθον Lc 32 ἐλήλυθα wird (in gleichem Sinne wie 4 43 aus ἐξῆλθον ἀπεστάλην) und das hinzugefügte εἰς μετάνοιαν den Begriff von καλεῖν bereits dogmatisirend verengt.

Die Fastenfrage. Mc 2 18—22 = Mt 9 14—17 = Lc 5 33—39.

Das Fasten, ein uralter religiöser Gebrauch des Morgenlandes, spielt auch im AT (vgl. z. B. Jo 1 14 2 12 15, Sach 7 5, Dan 10 3, I Sam 31 13, II Sam 12 16, I Mak 3 47) eine Rolle als Ausdruck und Darstellung selbstgewählter Lebensverkürzung. Besonders gehörte es, wie auch Klage und Kleiderzerreissen, Asche und härenes Gewand, zum Ceremoniell der Busstrauer. Im Gesetze war daher die Pflicht des Fastens wenigstens für den grossen Versöhnungstag vorgesehen Lev 16 29—31 23 27—32, Num 29 7. Daraus ergibt sich die religiöse Bedeutung des Fastens als Ausdruck der Trauer über die eigene Sünde, womit sich der pädagogische Zweck verband, die religiöse Stimmung durch Abbruch und Minderung der Leibespflege zu steigern. Seit den Zeiten des babylonischen Exils wurde das Fasten mehr und mehr unter den Gesichtspunkt des verdienstlichen, auf Gott hin wirksamen Thuns gestellt und namentlich von den Pharisäern gepflegt, welche damit das Hinauf- und Herabsteigen des Moses auf und vom Sinai alle Montage und Donnerstage (Lc 18 12), ausserdem aber auch noch viele andere Fasttage feierten.

Dass *sie im Fasten begriffen waren* Mc 18, ist keineswegs bloss eine allgemeine archäologische Notiz, in welchem Falle ein Zusatz etwa von der Art der adverbialen Accusative πολλά Mt 14 (in ℵB weggefallen) oder πυκνά Lc 33 zu erwarten gewesen wäre, sondern besagt, dass das jetzt Folgende sich an einem traditionellen Fasttage ereignete. Diesen beobachten selbstverständlich die Pharisäer, und mit ihnen halten es die Jünger des Johannes, wofern diesen nicht etwa, worauf die Antwort Jesu Mc 19, vgl. Joh 3 29, weisen könnte, der damals erfolgte Tod ihres Meisters einen speziellen Anlass dazu bot. Mt leitet aus der Sachverbindung, kraft welcher bei Mc an das Verbrüderungsmahl mit den Zöllnern, einen weiteren Anstoss begründend, die Fastenfrage anschliesst, die Vorstellung ab, dass die Anfrage bei Gelegenheit jenes Mahles selbst geschehen sei, daher τότε προσέρχ. Dagegen ist Mc καὶ ἔρχονται, wie v. 3, und καὶ λέγουσιν αὐτῷ, wie 1 30, impersonell gedacht, und können daher in der Frage οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων in 3. Person auftreten, wiewohl sie thatsächlich die Fragenden selbst hier so gut sind wie in der sachlichen und formellen Parallele 7 5: also die gleiche Gegnerschaft wie auch schon v. 6 und v. 16. Daher bei Lc, sachlich richtig, einfach οἱ δὲ εἶπον, während Mt den Anstoss dadurch beseitigt, dass er nur die Johannesjünger fragen lässt und dem entsprechend ἡμεῖς setzt, so dass jetzt trotz der Dar-

stellung Mt 3 7 Johannesschüler und Pharisäer fast wie Bundesgenossen erscheinen. Wie Mt verknüpft auch Lc beide Scenen. Hatte er daher schon v. 30 καὶ πίνετε zugefügt, so ersetzt er jetzt οὐ νηστεύουσιν durch ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν. Im Uebrigen gilt seine Aufmerksamkeit in 1. Linie den Johannesjüngern, welche neben dem Fasten auch das Beten pflegen (vgl. die ähnliche Verbindung 2 37), wodurch 11 1 vorbereitet wird. Erst die Gesetzlichkeit des Judenthums hatte aus dem Fasten eine Leistung, ein Exercitium, ein gutes Werk gemacht, wodurch man seine Frömmigkeit erweise und Gottes Wohlgefallen verdiene, s. zu Mt 6 16—18. Dieser Art von Sittlichkeit erklärt Jesus durchweg den Krieg, daher der spätere Vorwurf Mt 11 19 = Lc 7 34. Hier dagegen halten sich die Gegner nur erst an seine Jünger, aber doch schon so, dass sie ihretwegen ihn selbst interpelliren; anders als Mc 16. In seiner Antwort Mc **19** = Mt **15** rechtfertigt Jesus seine Jünger damit, dass für sie jetzt nicht Trauer-, sondern Freudenzeit sei, womit er zu dem ursprünglichen Sinn der Fastenübung zurückkehrt und zugleich gegen die gesetzliche Gebundenheit ein Princip der Freiheit ins Feld führt. Fasten ist am Platze, wo es als natürlicher Ausdruck subjectiven Bedürfens erscheint; er stellt es lediglich der Stimmung anheim und erkennt damit der traditionellen Fastenobservanz Recht und Sinn zugleich ab. So lange (ἐν ᾧ scil. χρόνῳ) er bei seinen Jüngern weilt, erfüllt diese eine freudig gehobene Stimmung; unmöglich können die *Söhne des Brautgemachs* (νυμφών = thalamus), d. h. nach hebr. Redeweise (der attributive Genetiv bei υἱός bezeichnet ein, die Eigenart eines Individuums ausdrückendes, Wesensverhältniss, mindestens die Angehörigkeit desselben zu dem betreffenden Begriff) die Freunde des Bräutigams, welchen im Hochzeitsceremoniell eine glänzende Rolle zufällt, sich zum Fasten disponirt fühlen. Die nach dem unmissverständlichen Sinn der Frage überflüssigen Worte Mc ὅσον χρόνον κτλ. haben die Seitenreferenten weggelassen. Aus dem nicht fasten Können der παρανύμφιοι hat Lc **34** die Unmöglichkeit, sie zum Fasten zu bringen, gemacht. Wie aber im AT von der Trauer um einen Verlobten Jo 1 8 oder einen einzigen Sohn Jer 6 26 die Rede ist, so tritt Mc **20** eine Zeit in Sicht, da der Bräutigam von ihnen genommen, Fasten also durchaus am Platze sein wird. Man fragt, ob eine, jedenfalls ganz isolirt bleibende und an den Jüngern noch spurlos abgleitende, Ahnung der trüben Wendung der Geschicke Jesu und der Seinigen an so früher Stelle denkbar erscheine. Die Sachfolge, die sich hier schon in Mc geltend macht, lässt nämlich auch eine andere Datirung zu. Ueberhaupt aber wird die einfache Vergleichung des 1. Satzes, welche zur Zurückweisung der Anklage genügt hätte, mit dem 2. Satz ἐλεύσονται δὲ κτλ. zur Metapher, scheint also eben damit der nicht ungewöhnlichen (s. zu Lc 5 39) Allegorisirung der Gleichnissrede Jesu anzugehören. Denn der Bräutigam steht hier für Christus, das Fasten für die Trauer der Verwaisten, es sei denn, dass Uebertragung eines, zuerst Doctr. XII Ap. 8 1 im Gegensatz zu den pharisäischen Fasttagen bezeugten, Gemeindebrauches in der Rede Jesu vorliegt: καὶ τότε νηστεύσουσιν mit dem näher bestimmenden ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, nämlich am Freitag, als dem Tag, da der Bräutigam von ihnen genommen worden ist; daher der eine Tag des Fastens neben den vielen Tagen, da sie überhaupt ohne den Bräutigam werden leben müssen. Das tragische καὶ τότε vertheilt sich übrigens Lc **35** in unklarer Weise: καὶ (explicativ „und insonderheit“ oder hebraisirend nach Zeitbestimmungen?) ὅταν κτλ., τότε νηστεύσουσιν. Zum „Echtesten des Echten“ gehört dagegen das Doppel-

gleichniss vom neuen Lappen auf dem alten Kleid und vom neuen Wein in den alten Schläuchen. Jenes lautet Mc 21 *Niemand nähet* (ἐπιράπτει, woraus Mt 16 wegen ἐπίβλημα ein ἐπιβάλλει macht; aber ἐπιβάλλειν ἐπί τινι ist ungebräuchlich) *einen ungewalkten Lappen als* Aufwurf, *aufgeflicktes Stück* (ῥάκους ist gen. epexeg. zu ἐπίβλημα) *auf ein altes Oberkleid; widrigenfalls der Einsatz* (πλήρωμα = id quo res impletur, daher Mt τὸ πλήρωμα αὐτοῦ, seine, des alten Kleides, Ergänzung) *von ihm* wegnimmt, etwas *abreisst* (so wenn αἴρει transitiv ist; andernfalls heisst es: der Einsatz reisst von ihm los), *der neue von dem alten, und es entsteht ein schlimmerer Riss,* als zuvor war, da das alte Kleid einfach eine schadhafte Stelle, ein Loch aufwies. Dagegen nimmt vg bei Mt πλήρωμα als Accusativ (plenitudinem), so dass der Lappen (Subject) das Kleid, soweit es von ihm ausgefüllt ist (πλήρ. = id quod impletur ab eo), zerreisst. Gemeint ist, dass das neue Stück von dem alten, morschen Kleid zu dessen grösserem Schaden bei jeder Gelegenheit, z. B. wenn der Träger sich reckt und dehnt, oder wenn es nass geworden einläuft, wieder abspringt. — Erbaute sich das 1. Gleichniss auf dem Gegensatz von Theil und Ganzem, so das zweite auf dem von Form und Inhalt (Schz). *Niemand schüttet neuen Wein in alte Schläuche,* lederne Ziegenschläuche, die Fässer des Alterthums; weil dieselben von dem gewaltsam gährenden Most zerrissen werden würden: ῥήξει ist Mc 22 zu lesen, von ῥήσσω = ῥήγνυμι. *Sondern jungen Wein in neue Schläuche!* Diesen effectvollen Abschluss haben abendländische Zeugen getilgt, morgenländische durch βλητέον aus Lc 38 ergänzt. Auch hier liegt die Pointe des Bildes lediglich in der selbstmörderisch wirkenden Zweckwidrigkeit der Combination von Heterogenem, wie diejenigen es von seinen Jüngern verlangten, welche die pharisäische Fastenpraxis als auch für diese verbindlich erachteten; die gewagtesten Experimente, die verzweifeltsten Unternehmungen mussten immer nur damit enden, die Unvereinbarkeit beider Standpunkte zu offenbaren. Sobald man über diesen einzigen Vergleichungspunkt, welcher beiden Gleichnissreden gemein ist, hinausgeht und z. B. fragt, was sachlich dem alten Kleid (ist es der alte Judenrock?), was dem neuen Lappen (ist es die Fastenobservanz oder aber die Fastenfreiheit?), was ferner dem neuen Wein (kann dieser dem neuen Lappen im andern Gleichniss entsprechen?), was den alten Schläuchen (ist darunter das Gesetz oder die Tradition verstanden?) entspreche, so verwickelt man sich in ein Labyrinth von Schwierigkeiten, die gleich damit beginnen, dass für die Jünger Jesu das Fastenceremoniell der Pharisäer Aufflicken nicht sowohl eines neuen Lappens auf ein altes, als vielmehr eines alten auf ein neues Kleid bedeutet haben würde, wesshalb man bald in dieser ersten (Bschl), bald sogar in beiden Vergleichungen eine Rechtfertigung vielmehr der Jünger des Johannes finden will (Ws). Aber auf keinen Fall können die beiden, mit καί (Mc) oder οὐδέ (Mt) coordinirten und durchaus nach derselben Formel construirten (vgl. die übrigen Doppelgleichnisse), Bilderreden ihre Gesichter nach entgegengesetzten Seiten wenden. Die an Jesus gestellte Frage ist allerdings der Form nach eine Doppelfrage; die beiden Sätze gehören aber wie Mt 11 25 13 11, Rm 6 17 in die Reihe der nur scheinbaren Coordinationen. Nicht über 2 Dinge wird Aufschluss verlangt, so dass die Rede von den Hochzeitsleuten das Thun der Jünger Jesu, die Gleichnisse aber dasjenige der Johannesjünger zu rechtfertigen hätten, sondern Jesus soll darüber Auskunft geben, warum gerade die Seinen nicht thun, was sonst alle Frommen

thun. So liegt die Sache mit Sicherheit wenigstens bei Mc, welcher die Gleichnisse ohne jede Unterbrechung oder Andeutung eines Uebergangs an das Vorige anreiht, also unmöglich an einen Wechsel der Richtung denken kann, in welcher die Rede Jesu bisher und von jetzt ab sich bewege. Erst Mt reiht wenigstens mit einem, etwas vom Vorhergehenden Verschiedenes, darum aber noch keineswegs ihm Entgegengesetztes anzeigenden, δέ an. Lc endlich schiebt **36** zwischen das Hochzeitsbild und das Doppelgleichniss die, auch 6_{39} wiederkehrende, Phrase ἔλεγεν δὲ καὶ παραβολήν, aber nicht αὐτοῖς, sondern πρὸς αὐτούς, was nach $12_{16\,41}$ 14_{7} 15_{3} 18_{9} $20_{9\,19}$ (= Mc 12_{12}) zu übersetzen ist: *mit Beziehung auf sie*, nämlich die Angeredeten. Wenn dann weiterhin das ἐπίβλημα nicht mehr bloss von neuem Tuch, sondern geradezu von einem neuen Kleid genommen, also mit einem und demselben Verfahren 2 Kleider ruinirt werden, so setzt eine solche Fassung bereits das selbständige Bestehen der christl. Gemeinschaftsform neben der jüd. voraus: das Neue steht schon fertig dem Alten gegenüber, während es bei Mc und Mt erst in der Entwickelung begriffen ist. Bei diesem reflectirenden Verfahren des Lc ist aber anzunehmen, dass er das Ausflicken des alten Kleides durch ein neues (nicht des neuen durch ein altes) Stück genau genommen, also mit der Behauptung seiner Unzulässigkeit die Ablehnung der christl. Fastenfreiheit seitens der Johannesjünger entschuldigt habe. Sie würden damit bloss ein Fragment der neuen Ordnung der Dinge zur Verwendung bringen und auf solche Weise das Alte, das sie sonst würdig vertreten, und das Neue, welches einen derartigen Eingriff und Abbruch nicht vertragen kann, schädigen. Daher die Erweiterung in der Schilderung des Effects: *widrigenfalls wird er sowohl das neue zerschneiden, als auch zum alten wird nicht stimmen der von dem neuen gewonnene Aufwurf.* Letzterer Zusatz steht nun aber in erkennbarer Analogie und vorbereitendem Verhältniss zu dem, dem 2. Gleichniss beigegebenen, im abendländischen Text vielfach fehlenden, Satze **39**. Hier liegt die entschuldigende Absicht vollends zu Tage. Alte Formen und Bräuche kann der, dem sie einmal lieb geworden, nicht über Nacht mit neuen vertauschen, wie ja auch der an lieblichen (χρηστός) alten Wein Gewöhnte den neuen zunächst nur scharf und herb finden kann. Damit ist gewissermaassen die Uebergangsfrage in Beziehung auf die Behandlung solcher berührt, welche, wie die Johannesjünger Act 18_{25} $19_{3\,4}$ der Schwelle des Christenthums nahe stehen, aber noch zu sehr an dem „guten Alten" hängen, um die gesetzliche Ordnung des Judenthums sofort verlassen zu können.

Der Abschnitt bietet erstmalig die Sache und den Ausdruck παραβολή = מָשָׁל, d. h. eine Redeform, die durch Vergleichung zu Stande kommt oder darauf beruht. So heisst im AT sowohl die eigentliche Parabel als auch die Allegorie, alle aus einem oder mehreren vollständigen Sätzen bestehenden Vergleichungen. Dagegen bloss aus einzelnen Redetheilen besteht die sog. Metapher, welche dadurch zu Stande kommt, dass man einen Begriff nicht in Gestalt des für ihn allgemein gebräuchlichen Wortes darstellt, sondern in Gestalt eines anderen, welches nur einem verwandten, aber dafür eine lebendigere Anschauung hervorrufenden, Begriffe gilt. So z. B. Mc 5_{34}: sei los von deiner Geissel; 12_{40} der Wittwen Häuser fressen. Eine zu einem Satzganzen erweiterte Reihe von unter sich zusammenhängenden Metaphern (continuae translationes sagt Cicero, Orator 96) ergibt die Redeform der Allegorie. Wie diese auf Grund der Metapher, so erhebt sich das Gleichniss auf Grund der einfachen Vergleichung, welche nicht einen Begriff durch einen anderen ersetzt, sondern mit einem anderen vergleicht, z. B. Lc 13_{32} den Herodes mit einem Fuchs. Eine Vergleichung also stellt dar das Wort „Seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben" Mt 10_{16}, während der Satz mit Anwendung der Metapher lauten würde: „Seid Schlangen und Tauben zugleich", vgl. auch die Anrede „Otterngezüchte" Mt 3_{7} = Lc 3_{7}, Mt 12_{34} 23_{33}. Wie nun aber die echt morgen-

ländische Lehrform Jesu fast nie einen Gedanken hinstellt, welchen nicht die Farben gebende Vorstellung zu erreichen und auszumalen wüsste, so führt sie die einfache Vergleichung gern fort zum eigentlichen Gleichniss. Das Gleichniss ist seine eigenthümliche Lehrform, darin kein Anderer es ihm je gleichgethan hat. Die überlieferten Gleichnisse sind in ihrer überwiegenden Mehrzahl fragelos echt (s. Einl. II 2). Aber auch die Deutungen derselben? Nur Metapher und Allegorie lassen im Grunde Deutung zu, ja sie fordern eine solche heraus, wogegen eine gute Vergleichung keine Frage mehr übrig lässt; und ebensowenig die zu einem Satzganzen erweiterte Vergleichung, das eigentliche Gleichniss. Daher wird die παραβολή Lc 4 23, werden die Mc 3 23 als παραβολαί bezeichneten Sprüche 24 25 vorher v. 23 und nachher v. 26 nur sofort angewandt, und die von Lc als παραβολή eingeführten Bilder 5 36—39 6 39 verstehen sich einfach aus dem Zusammenhang. Nur die Schwerhörigkeit der Jünger ist daran Schuld, wenn ihnen die Anwendung der παραβολή Mc 7 17 = Mt 15 15 erklärt werden muss, und nicht minder ist es Missverstand des Evglsten, wenn eine, Lc 14 7 ausdrücklich als παραβολή bezeichnete, Rede von ihm als wirkliche Vorschrift gefasst wird. Die classischen παραβολαί Mc 4 2 = Mt 13 3 = Lc 8 4 fordern z. Th. (vgl. Mc 4 26 30, Mt 13 24 31 33 44 45 47, Lc 13 18 20) schon im Eingange auf, zu vergleichen, nicht aber zu ersetzen. Der Säemann bleibt ein Säemann, der Hausvater ein Hausvater, der König ein König. Sie werden nur mit Gott oder mit Jesus selbst in seiner Thätigkeit als Stifter des Himmelreichs verglichen. Hier ist demnach Alles klar und durchsichtig während die Allegorie Verwandtschaft mit dem Räthsel hat. Vgl. Simsons Räthsel Jdc 14,14 18 und besonders Jothams Fabel Jdc 9 8—15 und s. zu Joh 10 6. Allegorien sind auch manche at. Stücke, welche man gern als Parallelen zu Jesu Parabeln anführt, wie II Reg 14 9 oder Jes 5 1—7. Namentlich Ezechiel liefert 19 10—14 und mehr noch 17 3—10 22—24 Beispiele von ausgeführter Allegorie; darin sind die Adler, die Ceder, der Weinstock keine wirklichen Adler, Ceder, Weinstock schon darum, weil von ihnen erzählt wird, was von wirklichen Vögeln und Pflanzungen gar nicht erzählt werden kann; sondern die Adler sind fremde Könige, die Ceder ist das einheimische Königshaus, der Weinstock Zedekias. Eine Allegorie ist um so kunstvoller, je beziehungsreicher, je weiter ausgesponnen sie ist. Aus dem Gleichnisse dagegen soll der Betrachter nur Einen Gedanken entnehmen. Alles kommt darauf an, dass das tertium comparationis, der Coincidenzpunkt der beiden Linien, aus welchen jedes Gleichniss besteht, scharf und unmissverstehbar hervortrete; die einzelnen Züge aber sind nicht auf Einzeldeutung angelegt, wie in der Allegorie. Ihnen metaphorische Bedeutung zuzuschreiben und z. B. mit Hieronymus die 3 Stufen des Ertrages Mc 4 8 20 auf Jungfrauen, Wittwen und Verheirathete zu deuten, heisst die Gleichnisse dadurch, dass man sie zu Allegorien umstempelt, vergewaltigen. Freilich lässt sich nicht leugnen, dass schon die Evglsten Anleitung zu solchem Missverstande geben, indem sie die Gleichnisse als der Deutung bedürftige, dunkle Reden, welche hinter geläufigen Worten hochfliegende Gedankengänge verdecken, mit Einem Worte als Allegorien behandeln, wobei sie den bei den damaligen Schriftgelehrten üblichen מָשָׁל ohne Weiteres auf die Redeweise Jesu übertragen oder diese mit der rabbinischen Methode des Pls Gal 4 21—31 verwechseln. Allegorie ist ein Schmuck der Poesie, das Gleichniss dagegen will belehren, es gehört der Rhetorik an als diejenige Redefigur, vermöge welcher die Wirkung eines vielleicht noch anfechtbaren, jedenfalls nicht eben selbstverständlichen, Satzes durch Nebenstellung eines ähnlichen, einem bekannten und anerkannten Gebiete angehörigen, also auch seiner Wirkung gewissen, Satzes gesichert werden soll. Ein solches einfaches Gleichniss ist z. B. das vom Feigenbaum Mc 13 28 29; etwas complicirter schon das at. von verschiedenen Feldgeschäften Jes 28 23—29. Die Parabel des Nathan II Sam 12 1—4 vollends hat ihre Parallele nur in denjenigen Gleichnissen Jesu, welche nicht ein einfaches Verhältniss darstellen, sondern eine Geschichte erzählen, wie z. B. Lc 15 11—32. Da in solchen Fällen die betreffende Geschichte, deren Gesammtverlauf den zu beweisenden, daneben gestellten, einheitlichen Gedanken abbildet, erfunden ist, trifft das so beschaffene, einen ganzen Verlauf darstellende, Gleichniss seinem Stoffe nach mit der sog. Fabel zusammen. Und auch davon wieder verschieden, weil die Erzählungen nicht auf einem anderen, sondern auf demselben Gebiete ablaufen, welchem auch der zu sichernde Satz angehört, sind die Beispielerzählungen Lc 10 30—37 12 16—20 16 19—31 18 9—14, welche einen allgemeinen Satz religiös-sittlichen Charakters in dem Kleide eines Einzelfalles vorführen. Denn es handelt sich beim Gleichnisse keineswegs immer um dichterische Production mit origineller Combination dessen, was das natürliche und das höhere Lebensgebiet von parallelen Erscheinungen aufweisen, sondern auch um einfache Darstellung der von Natur und Menschenleben gelieferten Spiegelbilder des Höheren, wobei es ohne jedwede Idealisirung der irdischen Stoffe abgehen kann. Vgl. Tamm, Der Realismus Jesu in seinen Gleichnissen 1886, Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu 1888.

Erster Sabbatspruch. Mc 2 23—28 = Mt 12 1—8 = Lc 6 1—5.

Zeitbestimmung betreffend, ertheilt sich zum Behufe der Rückkehr in den Zusammenhang des Grundberichtes Mt 1 mit der Formel *zu jener Zeit* das Recht zur Zusammenordnung quellenmässig durchaus geschiedener Stoffe. Viel bestimmter scheint hier die Angabe Lc 1. Aber zu dem sonst nicht mehr vorkommenden Worte δευτερόπρωτος verzeichnet die Geschichte

der Exegese nur eine Menge von Rathversuchen und Einfällen, darunter auch die seit 300 Jahren vielgehörte Erklärung: der nach dem 2. Passatag 1. unter den 7 Sabbaten zwischen Ostern und Pfingsten. Die Kalenderzeit würde insofern stimmen, als die vorausgesetzte Reife der Aehren unsere Erzählung in die Nähe jener Erntefeste weist. Nun bemerkt aber zu dem Worte schon syr. post. am Rande: non est in omni exemplari, und in der That fehlt es nicht bloss der älteren syr. Uebersetzung, sondern auch in nicht wenigen der zuverlässigsten Codices des griech. (ℵBL) und altlat. Textes. Vielleicht wurde zunächst im Hinblick auf v. 6 ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ hier πρώτῳ, dann in Folge einer Vergleichung von 4 31 die Correctur δευτέρῳ beigeschrieben, wesshalb auch einzelne Codices beide Worte trennen. Als Hieronymus, Ep. ad Nepotianum 8, den Gregor von Nazianz um die Bedeutung des Wortes fragte, vertröstete dieser ihn auf eine Predigt, darin er die Antwort unter dem Applaus des Volkes geben werde. Aber wie damals die Antwort überhaupt ausblieb, so ist eine allgemein beklatschte bis zur Stunde nicht gegeben worden, und wird die Frage wohl vom exegetisch-archäologischen auf das textkritische Gebiet zu verlegen sein.

Jesu Weg führt *zwischen den Saatfeldern hindurch:* daher Mc 23 ℵA παραπορ. wie 9 30, während διαπορ. BCD aus Lc hereingekommen sein wird, Mt hat nur das verbum simplex. *Seine* ihn begleitenden *Jünger fingen an,* was Mc = Mt betont wird, weil das betreffende Thun erst durch das Betreten dieses Weges ermöglicht wurde. Gut griech. ist ὁδὸν ποιεῖν (ὁδοποιεῖν B) = viam sternere, was auf die Vorstellung führen würde, der betreffende Pfad sei von Aehren durchwachsen gewesen und habe durch Ausraufen derselben erst wieder hergestellt werden müssen. Dies müssten Mt und Lc missverstanden haben, da sie als Zweck des Ausraufens das Essen angeben, und letzteres wieder würde sich aus dem in Jesu Abwehr vorkommenden Beispiele des die Schaubrode essenden David erklären. Aber was die Jünger ausraufen, sind nicht Halme, sondern Aehren; vgl. die Unterscheidung Mc 4 28; und ὁδὸν ποιεῖν wird Jdc 17 8 genau so gebraucht, wie sonst im Classischen ὁδὸν ποιεῖσθαι oder ὁδοποιεῖσθαι = iter facere. Alles Bedenken verschwindet angesichts der sonstigen Latinismen des Mc. Derselbe Evglst erwähnt das, von Mt, wo Motiv (ἐπείν.) und Zweck (ἐσθ.) des Ausraufens hinzugefügt sind, und Lc richtig aus dem Zusammenhang gefolgerte, Essen der Aehren nicht, weil nicht in diesem, sondern in dem Ausraufen derselben eine Analogie mit der Erntearbeit zu liegen schien. War diese nicht erlaubt, so auch jenes nicht. Somit handelt es sich nicht etwa, worauf theils die Form der Anklage (wenigstens nach Mc 24 τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἔξεστιν), theils die auseinandergehaltenen Momente der Antwort Mc 25 26 und 27 28 führen könnten, um einen doppelten Vorwurf: dass nämlich die Jünger etwas an sich Unerlaubtes überdies auch noch am Sabbat verübt hätten. Sondern das in Anspruch genommene Thun ist Dtn 23 25, wie noch jetzt vielfach im Orient, ausdrücklich erlaubt. Augenblicklicher Hunger mag befriedigt werden, indem man Aehren ausrauft und zerreibt: Lc fügt diesen üblichen Modus der Zubereitung für den unmittelbaren Genuss hinzu. Also nur der Sabbat steht, wie anerkanntermaassen bei den Seitenreferenten, so auch bei Mc in Frage. Wegen Lc 2 s. zu 5 30. Mit οὐδέποτε ἀνέγνωτε Mc 25 verweist Jesus, welcher demnach die Schrift auch für seine eigene Person nicht etwa bloss aus dem Hören der Vorlesungen und Vorträge in der Synagoge gekannt haben wird, auf I Sam 21 1—6, wobei das bei Mt und Lc fehlende ὅτε χρείαν ἔσχεν treffend den Hauptgesichtspunkt der Perikope hervorhebt: Noth kennt kein Gebot. Dass man also speziell im Falle Hungers sich über ein gesetzliches Hinderniss hinwegsetzen darf, beweist Davids Vorbild. Das im sog. Heiligen des Tempels aufgelegte Schauopfer, genannt לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת oder לֶחֶם הַפָּנִים ἄρτοι τοῦ προσώπου, sollte nämlich nach Lev 24 9 als Hochheiliges von Priestern am heiligen Ort gegessen werden. Hier begegnet Mc 26 wenigstens nach rec. ℵBL die sonst nur noch Lc 4

und 20 22 vorkommende Construction des Acc. cum inf. bei ἔξεστιν. Ueberdies beschreibt Lc das Thun Davids im Heiligthum feierlich und fast an die Abendmahlstiftung erinnernd: *nahm, ass und gab.* Der Hohepriester machte diesmal wenigstens für den Fall, dass David und seine Leute rein seien, eine Ausnahme: also ein offenbarer Einbruch in die theokratische Ordnung. Dass David zu diesem Zweck in das Innere der Stiftshütte eingetreten sei, was eine weitere Gesetzesübertretung in sich beschlossen haben würde, steht freilich nicht im AT, sondern scheint aus der betreffenden Erzählung nur als Parallele zu dem ὁδὸν ποιεῖν der Jünger gefolgert, wie auch um dieser willen von Davids Begleitung die Rede ist. Ebenso beruht es auf unrichtiger Erinnerung, wenn der ganze Vorgang in Abjathars Zeiten (wofern das nur bei Mc stehende ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως nicht wie 12 26 ἐπὶ τοῦ βάτου als eine Citationsformel gefasst werden kann) verlegt wird, da vielmehr dessen Vater Ahimelech der fungirende Hohepriester gewesen ist. Der 1. Evglst bringt 5—7 einen Einschub, welcher insofern charakteristisch für seine gesetzlich-conservativen Tendenzen ist, als Jesus sich über das Gesetz nur erhebt, um dieses sein Thun sofort aus dem Gesetz selbst und aus den Propheten zu rechtfertigen, also das Gesetz in demselben Augenblick, wo er es bricht, auch wieder bestätigt. Zunächst 5 ein 2. und in der obschwebenden Sabbatsfrage unmittelbar schlagendes Beispiel. Von den Priestern nämlich, welche das Schauopfer essen, führt eine leichte Ideenassociation zu den Priestern, welche nach Lev 24 8, Num 28 9 10 Handarbeit am Sabbat zu verrichten haben, letzteren also, formell betrachtet, entweihen, βεβηλοῦν = חִלֵּל. Der Tempel, welchem ihre Arbeit gilt, dispensirt somit die Priester für ihr Thun. *Hier* aber 6 *ist etwas Grösseres als der Tempel.* Dem Judenthum der tempellosen Zeit gilt später das Gesetz für das Grössere (Weber 39); hier dagegen die Person desjenigen (daher rec. C μείζων), welcher als ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (Mc 1 24) mehr ist als τὸ ἅγιον, der Tempel, vgl. Joh 2 19 21, wie er nach Mt 12 41 42 mehr (πλεῖον ebenfalls neutrisch) ist als Jonas und Salomo. Die Gegner aber hätten die (hungernden) Jünger Jesu nicht verurtheilt (der Indicativ κατεδικάσατε drückt die hypothetische Wirklichkeit aus), wenn sie von dem Sinn des schon 9 13 citirten Prophetenspruches eine Ahnung besässen. In der That also sind jene 7 *unschuldig,* weil sie als Reichsgenossen (entsprechend dem Δαυεὶδ καὶ οἱ μετ᾽ αὐτοῦ 3) auf derselben Stufe stehen, wie der Herr des Reiches selbst. Nicht um eine 2. Seite der Antwort Jesu, sondern um einen Ausspruch Jesu von principieller Bedeutung einzuführen, wird seine Rede Mc 27, wie 9 1, durch καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς unterbrochen. Der folgende Spruch ist Sondereigenthum des Mc und erinnert formell an I Kor 11 9, inhaltlich an II Mak 5 19 οὐ διὰ τὸν τόπον τὸ ἔθνος ἀλλὰ διὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον ὁ κύριος ἐξελέξατο.

Noch genauer entspricht ein im Talmud (Joma fol. 85) auf Rabbi Jonathan ben Joseph, im Midrasch (Mechilta zu Ex 31 13) auf Rabbi Simeon ben Menasia zurückgeführter Spruch: euch ist der Sabbat, nicht ihr seid dem Sabbat gegeben. Es gibt somit Bestimmungen des Gesetzes („kleine Gebote“), welche bloss den Menschen zum Zweck haben, nicht aber den höchsten Zweck des Menschen selbst ausdrücken. Letzteren findet Jesus nach der unzweideutigen Erklärung Mc 12 29—31 gleichfalls im mosaischen Gesetz selbst ausgedrückt (das „grosse Gebot“), und insofern steht ihm dieses Gesetz unantastbar und unerschütterlich über jedweder menschlichen Kritik. Die Sabbatruhe aber erscheint ihm nicht unter dem vulgärjüd. Gesichtspunkt einer gesetzlichen Leistung, durch welche man Gottes Wohlgefallen verdienen mag, sondern als eine göttliche Gnade, welche vom Menschen als fördernde und erquickende Wohlthat, nicht als knechtender und quälender Zwang empfunden werden soll. Die Ansprüche des Gesetzes können sich nur dem menschlichen Bedürfen gemäss gestalten. Allerdings stellt er auf diese Weise den Intentionen, welche die herrschende Theorie dem Gesetzgeber zutraut, die wahre Intention desselben gegenüber, wobei jedoch zu beachten ist,

dass jene Theorie sich auf den Buchstaben Ex 31 13—17 berufen konnte, demzufolge das Sabbatgebot als eine Regelung menschlicher Leistungen gegenüber dem Bundesgott erscheint, wogegen Jesu Widerspruch der Idee der väterlichen Liebe Gottes entsprach, also direct und ausschliesslich aus den Tiefen seines Gottesbewusstseins geschöpft war. Darum geschieht es auch unter Hinweis auf die Ausnahmestellung, welche ihm der messianische Beruf unter den Menschenkindern anweist, wenn er aus dem verschwiegenen Obersatz, dass ihm bezüglich aller „kleinen Gebote“ freies Verfügungsrecht zustehe, und aus dem Untersatze, dass der Sabbat unter die Zahl derselben gehöre, den Schluss zieht 28 ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου. Für den Begriff des „Menschensohnes“ ergibt sich demnach eine Souveränetätsstellung, welche auch die Befugniss, die Sabbatheiligung nach dem Sinne der Einsetzung zum Dienste der Menschen zu ordnen, einschliesst. In Wahrung dieser seiner Aufgabe sichert er das menschliche Bedürfen gegen die es ignorirende und beeinträchtigende Satzung. Aber nicht etwa als Vertreter echter Menschenrechte und Menschenwürde (worauf der fragliche Ausdruck, der aber, wofern der Nachdruck auf ihn fiele, am Anfang oder, wie bei Mt und Lc, am Schlusse des Satzes stände, zu weisen schien) thut er dies, sondern als Vertreter der väterlichen Liebe Gottes; ähnlich also, wie er 2 10 als Menschensohn den Menschen auch Sünden vergibt. Ebenso gewiss ist aber auch, dass dieser messianische Amtsname ihm nur zu Gebote stand, sofern er als Erzeugter eines Menschen das Gattungswesen der Menschheit zur Darstellung brachte. Bezüglich der Frage, ob die hier erreichte Station des Lebens Jesu schon solche Selbstbekenntnisse und so scharf zugespitzte Erklärungen bezüglich seiner Erhabenheit über Sabbat und Gesetz zulässt, s. zu 2 10. Eher auf Verneinung, als Bejahung weist die allmähliche Entwickelung nicht bloss seines messianischen Programms, sondern auch seiner oppositionellen Stellung zur obersten Autorität der Satzung (s. Einl. I 5).

Dem 1. Evglsten konnte nach seiner sonstigen Stellung zur Gesetzesfrage (s. Einl. I 3 III 5) die Umgehung eines Satzes, welcher principielle Ueberlegenheit des Menschen und seiner Bedürfnisse über den Sabbat ausspricht, schon an sich nicht schwer fallen. Dazu kommt aber, dass in Folge des Einschubs 5—7 das logische Verhältniss verschoben wurde, so dass Mt 8 jetzt dazu dient, die Schuldlosigkeit der Reichsgenossen, d. h. ihre Zugehörigkeit zu und Ebenbürtigkeit mit dem Herrn des Reichs zu erweisen, s. zu Mt 7. Daher die Verbindung mit γάρ, so dass der Ausspruch jetzt in der Rolle eines Untersatzes der neuen Argumentation erscheint, worüber der Untersatz des alten Mc 27 mit dem ganzen, ursprünglich obwaltenden, Zusammenhang verloren geht. Bei Lc hat D hinter 4 den Zusatz: τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς μακάριος εἶ, εἰ δὲ μὴ οἶδας ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου, was nach Rm 14 14 23 gebildet scheint; vgl. Resch, Agrapha 36 188—192. Mit Umgehung des anderweitigen Sondereigenthums (das Gewand des Mt mochte ihm hier zu eng, das des Mc, dem er die Einleitung καὶ ἔλ. αὐτ. entnimmt, zu weit scheinen) schliesst Lc 5 in der Weise eines Finalthemas mit dem abrupt hingestellten Satze κύριός ἐστιν κτλ.

Zweiter Sabbatspruch. Mc 3 1—6 = Mt 12 9—14 = Lc 6 6—11. Eine geschichtliche Verbindung stellt erst Mt 9 her mit μεταβ. ἐκεῖθεν wie 15 29 und αὐτῶν, was auf die v. 2 erwähnten Pharisäer oder besser nach Analogie von 4 23 9 35 11 1 auf die Galiläer überhaupt geht. Wie die 1. Sabbatgeschichte dem Werk der Noth, so verleiht die 2. dem Werk der Liebe die Kraft, den Bann des Sabbats zu brechen, weil Gutes thun dem Wesen und Zweck des Sabbats entspricht. Der Kranke war nach dem Hbrevglm ein Maurer, der um Wiedererlangung einer arbeitsfähigen Hand bat. Eine at. Analogie liegt in Jerobeams vertrockneter, d. h. zeitweilig des Blutumlaufes beraubter, Hand vor I Reg 13 4; daher Mc 1 ἐξηραμμένη = יָבְשָׁה (bei den Griechen in diesem Sinn nicht); daraus wird schon Mt 10 ξηρά, und Lc 6, wo der Vorgang einfach auf einen folgenden Sabbat verlegt ist, kommt noch hinzu, dass es die rechte ist, wie 22 50 das rechte Ohr (s. zu Mt 5 29 30). Auch verwandelt Lc 7 das θεραπεύσει Mc 2 in θεραπεύει,

weil es auf Constatirung eines regelmässigen Thuns abgesehen ist, und betont motivirend das Wissen Jesu. Der Kranke soll Mc **3** = Lc **8** in die Mitte treten, weil dem heimtückischen Beobachten und Auflauern gegenüber volle Oeffentlichkeit des Handelns beabsichtigt ist, s. zu Mc 9 $_{36}$ = Mt 18 $_{2}$. Das den Kern der Geschichte ausmachende Wort Mc **4** = Lc **9**, womit Jesus dem Angriff der Gegner zuvorkommt, stellt zunächst die umfassenden Begriffe des sittlich gut und bös Handelns, dann, als diesen Begriffen untergeordnet, die dem Spezialfall, um den es sich handelt, näher rückenden Begriffe der Lebenserrettung oder Lebenszerstörung sich gegenüber. Heilung oder Nicht-Heilung eines Leidenden treten nämlich unter diese Gesichtspunkte, sofern Unterlassen des ψυχὴν σῶσαι factisch dem ἀποκτεῖναι oder (Lc) ἀπολέσαι, scil. ψυχήν, gleichkommt. Unterlassen des ἀγαθοποιῆσαι (Mc ℵD ἀγαθὸν ποιῆσαι), d. h. im NT wie im Classischen des Thuns des Guten zum Besten Anderer, also der Erfüllung sittlicher Pflicht, wird factisch zum κακοποιῆσαι, d. h. zur Pflichtverletzung in der angedeuteten Richtung. Mit dieser Entscheidungsfrage macht Jesus, da Pflichtverletzung doch niemals Sabbatpflicht werden kann, die Rechtfertigung seines Heilens sogar am Sabbat um so unvermeidlicher, auch im Urtheil der Späher, als nach der pharisäischen Theorie und Praxis selbst zwar Heilungen am Sabbat unerlaubt sind, aber doch „omne periculum vitae pellit sabbatum“, welcher Satz (Joma 8 $_{6}$) freilich wieder so vielfach verclausulirt war, dass man in einzelnen Fällen kaum entscheiden konnte. Eben darum ist die Frage aber auch nur in Jesu Munde am Platz (vgl. auch Lc 14 $_{3}$) und weist es demnach auf secundäre Darstellung, wenn Mt **10** εἰ (wie 19 $_{3}$, entsprechend dem hebr. אִם bei directer Frage; Lc hilft ab, indem er εἰ von ἐπερωτῶ ὑμᾶς abhängig setzt) ἔξεστι τοῖς σάβ. θερ. die eigentliche Pointe den Pharisäern in den Mund legt, um dann das Material der Beweisführung **12** in der Form einer Folgerung ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασιν καλῶς ποιεῖν (hier = καλοποιεῖν II Th 3 $_{13}$, sonst recte agere, wohl daran thun Mc 7 $_{37}$, Act 10 $_{33}$) zur Antwort Jesu umzugestalten. Zwischen jene Frage und diese Antwort stellt er **11** aus eigenen Mitteln, gerade wie auch in der 1. Sabbatgeschichte 12 $_{5-7}$ geschehen war, eine inhaltlich Lc 13 $_{15}$ 14 $_{5}$ wiederkehrende Berufung auf gewisse Thatsachen des unverkünstelten Volkslebens, also eine argumentatio e concesso in einem anakoluthischen, eigentlich 2 Fragen in einander schiebenden, Satze; anstatt eines 2. Relativsatzes folgt: *fasst er es nicht und stellt es auf die Beine?* Darauf erbaut sich **12** eine argumentatio a minore, darin οὖν die Folgerung auf Grund des dem Thiere beigelegten Werthes einleitet: *Wie viel also ist ein Mensch vorzüglicher als ein Schaf?* Nur Mc bringt den Erfolg des Schweigens, nur Mc **5** die wechselnden Affecte des Zorns und Mitleids über ihre πώρωσις (paul. Wort, nur noch Rm 11 $_{25}$, Eph 4 $_{18}$); aus Mc hat Lc **10** wenigstens das triumphirende Umherblicken aufgenommen: περιβλέπεσθαι eignet sonst im NT ausschliesslich dem Mc.

Die Heilung der Hand ist als eine momentan eintretende dargestellt; dabei auch Mt **13** die in der späteren Gräcität übliche, doppelt augmentirte Form ἀπεκ. Denkbar wäre Rückkehr der Bewegungsfähigkeit in Folge einer Einwirkung auf Willens- und Muskelkraft, wenigstens eher als Aufhebung der Atrophie. Einen Mann mit lahmer Hand heilen die indischen Weisen des Apollonius bei Philostratus, und eine gleiche Heilung vollbrachte nach Tacitus, der sich dabei Hist. 4 $_{82}$ auf Augenzeugen beruft, Vespasian in Alexandria, nachdem zuvor Aerzte die Krankheit auf Verrenkung der Muskeln zurückgeführt hatten. Indessen liegt die Quelle der Darstellung nicht bloss in der Erinnerung an einen der Fälle, da Jesu Heilverfahren zweifellos gerade am Sabbat, als dem Tage, da das Volk ruhte, in den Synagogen sich sammelte, also auch Kranke mit ihren Anliegen sich nahen konnten, statt hatte, sondern ebenso sehr in

I Reg 13 6 καὶ ἐπέστρεψεν ἡ χεὶρ oder τὴν χεῖρα τοῦ βασιλέως πρὸς αὐτὸν καὶ ἐγένετο καθὼς τὸ πρότερον, vgl. den Zusatz Mt ὑγιὴς (statt ὥστε γενέσθαι ὑγιῆ) ὡς ἡ ἄλλη.

Den geschlagenen Pharisäern bleibt nun nichts übrig, als (Mc 6 = Mt 14) die Synagoge zu verlassen und, *erfüllt von Wuth,* Lc 11, vgl. II Tim 3 9, *sich miteinander zu besprechen,* spezieller *sich zu berathen* (Mc συμβούλιον ἐδίδουν BL, dagegen rec. A ἐποίουν oder ἐποίησαν אCΔ, was dem hebr. עָשָׂה עֵצָה gleichkäme, wie Mt λαμβάνειν trotzdem, dass es formal dem consilium capere, i. e. inire entspricht, doch nur den Sinn von Berathen hat), was nunmehr zu thun (τί ἂν ποιήσαιεν, Optativ mit ἄν im NT nur bei Lc), oder vielmehr (Mc und Mt), wie sie mit Hülfe einer Klage (vgl. Mc 2 = Mt 10 = Lc 7) auf Sabbatschändung den Ex 31 14 angezeigten Erfolg erzielen möchten. Solche Zwecke verfolgen sie forthin in Gemeinschaft mit den Herodianern, d. h. den Anhängern des Königshauses (vgl. Jos. Ant. XIV 15 10 οἱ τὰ Ἡρώδου φρονοῦντες). Die Pharisäer ihrerseits huldigten demokratischen Principien. Hier aber thut man sich zusammen gegen gemeinsame Gefahr, vgl. Mc 8 15 12 13, Lc 13 31. Geschichtlich fällt dies erst in eine Zeit, da Herodes auf Jesus und seine Sache aufmerksam geworden war Mc 6 14—16 = Mt 14 1 2 = Lc 9 7—9.

Denselben Gedankenstoff, welchen die bei allen Snptkern combinirt auftretenden Sabbatsprüche verarbeiten, bietet die spätere Tradition in neuen Variationen: daher die von Lc, welcher verschiedene Geschichten darin erblickt, in der Einschaltung 13 10—17 14 1—6 mitgetheilten Sabbatsprüche. Allerdings entsprechen dieselben mehr dem Typus der 2. unter den älteren Geschichten; daher Mt 12 11 12 Ergänzungen sowohl aus Lc 13 15 als auch aus Lc 14 5 bringt. Insonderheit aber charakterisirt sich die Geschichte vom Wassersüchtigen als sagenhafte Steigerung der Geschichte von der verdorrten Hand; daher Lc 14 3 = 6 9. Uebrigens erhellt aus der Vergleichung dieser neuen Stücke mit den alten, wie beweglich die äussere Umrahmung solcher Heilungsgeschichten war, wie sehr daher der Accent geschichtlicher Treue nur auf den, bei solchen Gelegenheiten gefallenen, Aeusserungen Jesu ruht.

Die Heilung der contracten Frau. Lc 13 10—17. An die Erzählung von der 3jährigen Unfruchtbarkeit des Feigenbaums v. 7 reiht sich die von einem 18jährigen Siechthum, welches 11 aus Anlass des Wortes 16 auf ein πνεῦμα ἀσθενείας, d. h. einen die Frau lähmenden Dämon, zurückgeführt (s. zu Lc 4 33) wird. In Folge einer Erschlaffung der Muskeln konnte sie sich nicht mehr ganz aufrichten: εἰς τὸ παντελές gehört so gewiss zu ἀνακύψαι, wie Hbr 7 25 (sonst nirgends im NT) zu σώζειν, nicht also wie vg: nec omnino poterat sursum respicere. Die Heilung erfolgt 13 sowohl durch Wort wie durch Händeauflegung. Anlässlich dieses Vorgangs (ἀποκρ.) schilt 14 der ἀρχισυνάγωγος, der die Aufsicht über das Synagogenwesen führende Beamte (Schr II 364f), unter Hinweis auf Dtn 5 13, zwar das Volk, meint aber den damit, der 15 ihm auch sofort antwortet: ὁ κύριος heisst er bei Lc auch im Zusammenhang der Erzählung 7 13 (31) 10 1 41 11 39 12 42 17 5 6 18 6 19 8 22 31 61 24 3 34, bei den Andern nur in dem eigenthümlichen Fall Mc 11 3 = Lc 19 31 34 = Mt 21 3 und 28 6, Mc 16 19 20; über die Anrede κύριε s. zu Lc 5 8. Da statt ὑποκριτά (rec. D) ὑποκριταί zu lesen ist, weist auch Jesus seinerseits ihn unter einer allgemeineren Adresse zurecht. In der That war es erlaubt, am Sabbat Hausthiere zur Tränke zu führen und Wasser für sie zu schöpfen (Erubin 20 2). Sollte also der Nächstenliebe nicht zu Gute kommen, was die Selbstliebe sich gestatten darf? Und sollte eine Erleichterung der Sabbatstrenge, welcher das Thier froh wird, nicht auch der *Tochter Abrahams,* d. h. einer Angehörigen des Eigenthumsvolkes, vgl. 19 9, zu Gunsten eintreten? Das ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη 16 ist Reminiscenz aus Dtn 8 4, wie 17 der Erfolg geschildert ist nach Jes 45 16, vgl. auch I Kor 16 9 ἀντικείμενοι πολλοί; die fort-

während geschehenden (Part. praes.) ἔνδοξα aber entsprechen den נִפְלָאוֹת Ex 34 10, Job 5 9.

Die Heilung des Wassersüchtigen. Lc 14 1—6. Wie 7 36 11 37, so ist Jesus 1 bei einem Pharisäer zu Tisch φαγεῖν ἄρτον, auch Mc 3 20, Mt 15 2 = אָכַל לֶחֶם z. B. Gen 31 54 Mahlzeit halten. Tischgesellschaften am Sabbat kamen vor; die Speisen wurden Tags zuvor bereitet. Nach Analogie von Mc 3 2 = Lc 6 7 erscheinen die anwesenden Pharisäer als παρατηρούμενοι. Die ganze Scenerie ist übrigens aus den 3 folgenden Gleichnissreden (v. 7—24) erschlossen, welche auf einen derartigen Anlass hinzuweisen scheinen. Den Hauptsatz zu καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κτλ. bringt schon καὶ αὐτοὶ ἦσαν, nicht erst das καί v. 2 oder gar v. 3. Auf die Jesu 2 entgegentretende Erscheinung eines ὑδρωπικός (aqua intercute laborans), von der nicht gesagt wird und nicht zu sagen ist, wie sie veranlasst war, reagirt Jesus (ἀποκρ. wie 13 14) mit einer, an die νομικοί (Kanonisten unter den Schriftgelehrten, noch 5mal bei Lc, sonst Mt 22 35, Tit 3 9 13) gerichteten, nach Muster von Mc 3 4 = Lc 6 9 gebildeten, Frage, wie auch οἱ δὲ ἡσύχασαν = οἱ δὲ ἐσιώπων (Lc 6 9 ausgelassen) ist. Dagegen heisst ἡσυχάζειν 23 56 ruhen. Nachdem er 4 ihn ergriffen (ἐπιλαβ.) und geheilt (der Heilung der vertrockneten Hand substituirt), richtet er 5 an die Anwesenden einen „appel au sentiment naturel, au bon sens, à l'instinct“ (Rs), welcher sich inhaltlich mit Mt 12 11 deckt und gleichfalls anakoluthisch gebildet ist, da zu ἀνασπάσει das Subject erst aus τίνος ὑμῶν genommen werden muss. Nur dass statt des „einzigen Schafes“; worin dort der ganze Besitz des Betreffenden besteht, hier ὄνος (rec. אL) oder besser υἱός (AB) ἢ βοῦς (Mensch und Thier geniessen wie Ex 20 10, Dtn 5 14 Sabbatsrecht) erscheinen. Nur bei ersterer LA kann die Argumentation der Mt 12 12 vorliegenden entsprechen; bei der andern ist die Moral die gleiche wie Lc 13 15. Die Pharisäer aber 6 können nicht *entgegnend antworten,* ἀνταποκρίνεσθαι im NT nur noch Rm 9 20.

Zulauf und gehäufte Heilungen. Mc 3 7—12 = Mt 12 15—21 = Lc 6 17—19. Mit seinen 5 Jüngern zieht sich Jesus, um dem unfruchtbaren Gezänk mit den Pharisäern zu entgehen, nach Mt 15 vor dem Mordplan der Pharisäer, zurück Mc 7 (ἀναχωρ. nur hier bei Mc, s. zu Mt 4 12) *an das Meer,* d. h. nach 4 1 35 an den See Gennesaret. Bereits aber ist dem Zudrange der Menge nicht mehr zu wehren, zumal sie nicht bloss aus allen Theilen Palästinas, inbegriffen Peräa (Mc 8 = Mt 4 25; auch Lc 17 haben א und Codices der Itala nach Ἱερουσαλήμ noch καὶ Περαίας s. zu Mt 4 15) und das entlegene, nur erst neujüd., Idumäa, welches damals zu Judäa gehörte, Jos. Bell. III 3 5 (Lc lässt es, wie Galiläa und wahrscheinlich auch Peräa, aus, verstärkt dafür aber Ἰουδαία durch πᾶσα, s. zu 1 5), sondern auch aus dem zwischen dem Judenlande und dem mittelländischen Meer gelegenen Küstenstrich von Tyrus und Sidon kommt. Mt, der im Geleise des Mc sich haltend auf diese allgemeine Schilderung von dem wachsenden Umfang des Rufes Jesu und der Ansprüche, die in Folge dessen an ihn gestellt worden, stösst, lässt hier aus, was er bereits 4 25 antecipando gegeben hatte. Lc seinerseits hat den ganzen Zusammenhang der Quelle invertirt, indem er die Schilderung des Zulaufes erst hinter Mc 3 13—19 = Lc 6 12—16 stellt und, ähnlich wie Mt, zur Vorbereitung auf die grosse Rede v. 20—49 benutzt. Jesus kommt also von dem v. 12 = Mc 3 13 erwähnten Berg bereits wieder herab und hält die Rede stehend *auf ebenem Ort.* Ganz unvertreten bei den Seiten-

referenten bleiben die Verse Mc **9**, wo Jesus *um des Volkes willen, damit sie ihn nicht drängten,* also um der wachsenden Belästigung zumal durch die „auf ihn sich werfenden“ Heilungsuchenden **10** zu entgehen, Sorge trifft, *dass* (ἵνα im NT, wie in der späteren Gräcität nach den Verben des Bittens und Verlangens, des Befehlens und Anweisens) *für ihn ein Schifflein in Bereitschaft gehalten werde* (vgl. 4 1), und **11** (ὅταν fast wie ὅτε, daher mit Indicativ: *und wenn irgend sie ihn sahen,* Mr-Ws), dessen Inhalt zusammen mit Mc **12** = Mt **16** Lc schon 4 41 antecipirt hatte. Ueber das Zeugniss der Dämonen, welches Jesus als unwillkommen zurückweist, s. zu Mc 1 34. Statt dessen bringt Lc **19** theils eine Reminiscenz an 5 17, wesshalb δύναμις Subject zu ἰᾶτο ist, theils Antecipation der 8 44—47 (ἅπτεσθαι) entwickelten Wundertheorie. Hat Mt einerseits die Perikope verkürzt, so erweitert er sie andererseits wieder durch die **17** in der Weise seiner Reflexionscitate eingeführte Weissagung Jes 42 1—4, vgl. auch 41 9, die zumeist nach dem Grundtext reproducirt wird mit dem Zwecke, die dem sonstigen prophetischen Programm scheinbar so entgegenlaufende Art der messianischen Wirksamkeit Jesu zu rechtfertigen: seine auffällige Zurückhaltung von der Oeffentlichkeit, sein stilles, aber freilich um so wohlthätigeres Wirken auf beschränkter Bühne. Wie der Sache nach schon 8 17 geschehen, so wird hier erstmalig auch ausdrücklich (vgl. Act 3 13 26 4 27 30) der Messias mit dem deuterojesajanischen עֶבֶד יְהוָֹה identificirt, als welcher Lc 1 54 das ganze Volk, Lc 1 69, Act 4 25 der König David erscheint. Die Aoriste **18** sind zu fassen wie εὐδόκησα Mt 3 17, woher auch die LA ἐν ᾧ (CD) stammt, während εἰς (übrigens ℵB ausgefallen) ὅν (rec.) wie II Pt 1 17 die Richtung des Wohlgefallens andeutet. Das Zeitwort בָּחַר gibt Mt mit αἱρετίζω = αἱρέομαι (im NT nur hier) wieder, den Begriff מִשְׁפָּט (Recht) wie LXX mit κρίσις, was im NT immer Gericht heisst. Weder im hebr. noch im griech. Text steht **19** *er wird nicht streiten* (ἐρίζειν): Gegensatz zum pharisäischen Parteigetriebe. Das Hauptgewicht ruht auf der positiven Aussage **20** *das zerstossene Rohr wird er nicht zerbrechen und den glimmenden Flachs* (Docht) *nicht auslöschen,* die schwachen Reste des Guten nicht übersehen, ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν, *bis dass er das* von ihm verkündigte *Gericht zum Sieg hinausgeführt hahen wird* = I Kor 15 25 ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. Aber nur in ἐκβάλῃ klingt noch Jes 42 3 יוֹצִיא nach, im Uebrigen aber 42 4 עַד־יָשִׂים בָּאָרֶץ מִשְׁפָּט LXX ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν, wobei εἰς νῖκος an die Uebersetzung von לָנֶצַח Jes 25 8, bei Pls I Kor 15 54, vgl. 55 57, erinnert. Endlich der Schluss Mt **21** stimmt sogar gegen den Grundtext wörtlich mit LXX: also Beispiel eines gemischten Citats. Die 2mal erwähnten ἔθνη sind im Sinne des (matthäischen) Universalismus zu fassen.

Berufung der 12 Jünger. Mc 3 13—19 = Mt 10 2—4 = Lc 6 12—16. Vom Seeufer weg *geht* Jesus Mc **13** *auf das Gebirge* hinter Kapernaum und entzieht sich so abermals dem stürmisch andringenden Verlangen. Das nächtliche Beten daselbst Lc **12** ist Zuthat aus Mc 6 46 (ähnliche antecipirende Maassnahmen Lc 4 41 5 1 3), gedacht wie 9 18, Act 13 2, als Vorbereitung auf die, zumal in der Vorstellung späterer Generationen so hochwichtige, Handlung der Apostelwahl. Letztere wird Lc **13** so bewerkstelligt, dass Jesus erst den ganzen Jüngerkreis durch Zuruf um sich sammelt, um sodann die 12 auszusondern, während Mc **14** ihre Bestellung sich daraus ergibt, dass er 13 nach eigener Wahl οὓς ἤθελεν αὐτός zu sich rief, die Gerufenen aber ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν (Ws).

Zudem hat Lc den ganzen Vorgang aus Gründen der Composition (s. zu Lc 6 17) vor die Perikope vom Volkszulauf gestellt, die doch in Wahrheit nur Einleitung und Voraussetzung des Rückzugs auf den Berg und der Auswahl eines engeren und festen Kreises von Anhängern darstellt. Im Gegensatze zu dem fluctuirenden Massenanhang sucht er einen, auf eigener Auswahl beruhenden (den Zufall in der Wahl competenter Zeugen schliesst auch Joh 6 70 15 16 aus), engeren Kreis von solchen zu schaffen (Mc 14 ποιεῖν = καθιστάναι oder τιθέναι, ἐποίησεν = וַיַּעַשׂ), welche seine stetige Umgebung bilden (ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ לִהְיוֹת אִתּוֹ) und vermöge dieses ihres Hauptvorzugs mit der Zeit befähigt werden sollten, seine Gehülfen, gewissermaassen Fortsetzer seines Werks, zu werden: Mc *damit er sie aussende zu predigen*, ihn wie im Wort, so auch in der That zu vertreten (s. zu 1 39), indem sie 15 mit Erfolg ***Dämonen austreiben sollten***. Daher sie auch (natürlich erst, nachdem sie es factisch geworden) von ihm gelegentlich als „Sendboten" bezeichnet wurden. Dieses οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν fehlt Mc freilich rec. ADL, aber auch in lat. und syr. Uebersetzungen, ist also wahrscheinlich aus Lc 13 eingetragen, zumal da das offenbar erst später recht geläufig gewordene Wort bei Lc 6mal steht, dagegen bei Mt nur 10 2, bei Joh gar nicht, bei Mc noch 6 30, und zwar nach wirklich erfolgter Aussendung: hier allein liegt das geschichtliche Motiv der Benennung.

Sinnverwandt mit ἄγγελος bezeichnet ἀπόστολος, welches z. B. LXX I Reg 14 6 = שָׁלוּחַ, rabbinisch שָׁלִיחַ steht, übrigens nicht bloss einen Ausgesandten, der Aufgetragenes auszurichten hat, überhaupt, sondern einen Bevollmächtigten der aussendenden Person, vgl. Mc 15 καὶ ἔχειν ἐξουσίαν. Die Apostel sind Beauftragte Jesu, wie er selbst der ἀπόστολος Gottes ist Hbr 3 1, vgl. aber auch Mc 9 37, Mt 10 16 40 15 24 21 37 23 37, Lc 4 18 13 34. Schon bei den Juden hiessen die Ueberbringer von Circularen der Schulhäupter, welche als angesehene Vertrauensmänner zugleich die Tempelabgaben einzutreiben (ἱεροπομποί) und überhaupt das Band der Volksgemeinschaft in der Diaspora aufrecht zu halten hatten, ἀπόστολοι; so auch die Vertrauensmänner paul. Gemeinden, welche die gesammelte Collecte nach Jerusalem bringen sollten, II Kor 8 23, und in ähnlichem Sinne ist Epaphroditus Phl 2 25 der Apostel der Philipper. Dass übrigens Jesus die Zahl dieser μαθηταί im engern Sinne auf 12 festgesetzt, entspricht der anfänglichen bewussten Beschränkung ihrer Mission auf das δωδεκάφυλον Mt 10 6 19 28, Lc 22 30; vgl. ferner Barn. 8 3, Justin, Apol. I 39, Dial. 42. Im Ebjoniten-Evglm heisst es noch: ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ 'Ισραήλ. In dieser Zahl hat er sie daher, als die Zeit gekommen war, auch wirklich ausgesandt Mc 6 7. Dass aber auch mittlerweile und dann später wieder immer nur gerade diese Zwölf, nicht mehr und nicht weniger, um ihn gewesen und ihm wie ein privilegirter Kreis, zugleich auch wie eine festgeschlossene Compagnie ihrem Führer, auf allen seinen Zügen gefolgt seien, ist weder an sich glaublich, noch angesichts des weiteren Jüngerkreises (Lc 10 1, Act 1 21—23) Meinung der evang. Tradition, vgl. Mc 4 10. Ihre festen Nummern haben daher auch in den Apostelkatalogen nur an erster Stelle Petrus (Mt ausdrücklich πρῶτος), an letzter Judas. Zunächst an jenen rücken dann die 3 anderen zuerst berufenen Jünger Mt 2 = Lc 14 als Bruderpaar geordnet, während Mc 16 17 sofort die, auch 5 37 9 2 14 33 als seine Vertrautesten hervorgehobene, Trias, dann erst den nur noch 13 3 mit ihnen genannten Andreas bringt. Wie hier, so stehen auch im weiteren Verlauf der 3 Apostelkataloge immer nur die Tetraden fest, während innerhalb derselben die Stellung der einzelnen Namen variirt. Wenigstens rückt Mt in der 2. Tetrade den Matthäus noch hinter Thomas, aber nur um ihn bei seinem System paarweiser Aufzählung auf diese Weise an den Schluss stellen und um so bequemer den, die Identität mit dem an 5. Stelle berufenen Jünger constatirenden, Zusatz ὁ τελώνης anbringen zu können. Erst in der 3. Tetrade variiren sogar die Namen, woraus allerdings erhellt, wie das, zunächst bloss um seiner Symbolik willen bedeutsame, Schema der Zwölfzahl schon in der ältesten Tradition nicht völlig übereinstimmend ausgefüllt werden konnte, so dass mindestens eine Stelle verschiedene Besetzung gefunden zu haben scheint. Am Schlusse dieser Tetrade steht regelmässig der, mit tragischem Nachdruck als Verräther bezeichnete, Judas 'Ισκαριώθ = אִישׁ־קְרִיּוֹת der Mann aus Kariot in Juda Jos. 15 25, woraus Mt 4 missverständlich ὁ 'Ισκαριώτης wird. Insofern unterliegt die Nachricht, dass Jesus den Zwölferkreis als relativen Abschluss der, mit den Brüderpaaren und mit Matthäus anhebenden, Berufungen und als Anfang zur Bildung einer engeren Reichsgenossenschaft gedacht habe, so wenig einem principiellen Zweifel,

als das zeitliche Auseinandertreten von Auswahl und Aussendung, wenngleich zugestanden werden muss, dass das von Paulus schon vorgefundene (I Kor 15 5) Zwölfercollegium erst im Gegensatze zu ihm, dem gleichsam überzähligen Apostel, für manche Gruppen innerhalb der Christenheit die Bedeutung einer Fahne gewonnen hat, die selbst noch im Himmel aufgepflanzt steht Apk 21 14. Hier also ist mit Berufung auf Ex 18 13—27 (vgl. namentlich v. 25) als auf das fruchtbare at. Motiv der Erzählung nicht viel ausgerichtet. Vgl. Seufert, Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der christl. Kirche 1887.

Die Construction Mc 15—17 ist dadurch schwerfällig geworden, dass Πέτρον sowohl zu ἐποίησεν, sei es nun 14, sei es 16, falls hier καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα ℵBC nicht aus 14 zur Erleichterung eingetragen ist (*er machte zu den Zwölfen den Petrus* u. s. w.), als zu dem parenthetischen Satze καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα gehört. Lc ordnet **14** diese Construction: Σίμωνα ὃν καὶ (Relativ mit folgendem καί ist lucanisch) ὠνόμασεν Πέτρον; indem er aber im Uebrigen sich an die Vorlage hält und demgemäss 14—16 den ganzen Apostelkatalog einfügt, bildet er einen kaum minder monströsen Satz, indem erst 17 das zu ἐκλεξάμενος 13 gehörige καὶ καταβὰς ἔστη bringt. Ausserdem hatte Lc schon 5 8 Simon Petrus geschrieben. Dagegen ist Mc 16 die Umnamung später als Joh 1 42, früher als Mt 16 18, um so gewisser aber am richtigen Orte gesetzt, als mit grossem Bedacht der bisher gebrauchte Name Simon von jetzt ab nur noch 14 37 erscheint. Simon ist Jesu erster Jünger; alle Hoffnungen eines künftigen Aufbaues knüpfen sich an diesen ersten Stein (Thoma, ZwTh 1875, 202—231). Eine andere Parenthese bringt die Sondernotiz Mc 17, dass das Zebedaidenpaar den Namen „Donnersöhne", d. h. Donnerer (vgl. Lc 9 54), Βοανηργές erhalten habe: aramäische Aussprache für בְּנֵי־רְגֶשׁ, was freilich nach Ps 55 15 heissen würde: Söhne lärmender Menge; daher Hier. eigenmächtig dafür Benereem setzt. Bartholomäus Mc **18** = בַּר־תַּלְמַי ist Patronymicum, Thomas = תְּאֹם Zwilling, griech. δίδυμος Joh 11 16 20 24 21 2, kann daher möglicher Weise Beiname zweier Brüder gewesen sein, deren jeder sonst auch noch einen anderen Namen tragen mochte. Statt des Θαδδαῖος Mc 18 (von תַּד aramäisch für שַׁד, also etwa Kind an der Brust, Schoosskind), der aber in D und Codices der Itala Λεββαῖος (von לֵב, also der Beherzte oder der Verständige, cordatus) heisst, Mt **3** rec. beide Namen trägt, erscheint nämlich Lc **16**, Act 1 13, Joh 14 22 ein 2. Judas (יְהוּדָה Lob, Preis), näher gekennzeichnet mit Ἰακώβου, wozu wohl υἱός, nach Andern ἀδελφός Jud 1 zu ergänzen ist. Die Tradition von Edessa hat diesen Judas mit Thomas identificirt, und insofern könnte die Differenz der Apostelkataloge auf einem Missverständniss beruhen, s. A. Resch, ZWL 1888, 84—91. Aber auch ein 2. Simon wird aufgeführt, und zwar Mc 18 = Mt **4** als Καναναῖος BCDL oder Κανανίτης rec. ℵ, griech. Umbildung vom aramäischen קַנְאָנִי = Mann aus einem unbekannten Ort Kanan, nicht Kana Joh 2 1 11 4 46 21 2. Wahrscheinlicher aber hat sich das Richtige Lc **15**, Act 1 13 erhalten, wo Simons Name mit ζηλωτής wiedergegeben wird. So hiessen seit der Empörung des Galiläers Judas Act 5 37 die Weitgehendsten und Aufgeregtesten der Pharisäer, die auf Krieg gegen Rom treibende Partei unter ihnen.

Auf den Berg, wo Mc 13 die Auswahl der Apostel statt hat, wird Mt 5 1 vielmehr die sog. Bergpredigt verlegt. Daher man auf die 10 1 vorausgesetzte Zwölfzahl nicht vorbereitet ist, nachdem 4 18 21 erst 4 Jünger, 9 9 noch ein 5. berufen waren; die Berufungen 8 19 21 bleiben zweifelhaft, Jünger überhaupt stehen noch 5 1 8 23 25 9 10 11 14 19 37. Daher die quellenmässig geschehene Erwähnung der 12 nachträglich noch einer Erklärung bedarf, zu welchem Zweck die 10 2—4 vorliegende Einschaltung in der Instructionsrede erfolgt.

Einleitung zur Bergpredigt. Mt 5 1 2 = Lc 6 20. In diesem, gewöhnlich nach der Inscenirung Mt 5 1 Bergrede genannten, Stück gehen Mt 5—7 und

Lc 6 20—49 erstmalig in erkennbarster Weise über Mc hinaus. Und zwar setzt es Lc hinter Mc 3 19 ein, während Mt ihm eine frühere Stellung anweist (s. Einl. I 3), die aber durch die Verwendung von Mc 3 7 8 in Mt 4 25 und 1 durch Aufnahme des Aufstiegs Mc 3 13 sowie auch durch die, nach Mc 3 14—19 bereits als vollzogen vorausgesetzte, Auswahl der μαθηταί schliesslich in dieselbe Nähe des Mc-Berichtes führt. Im Uebrigen beruht der geographische Nachweis eines „Berges der Seligkeiten“ auf sich. Denn bei Mc bedeutet τὸ ὄρος überhaupt nur die Berghöhe im Gegensatz zu der Niederung am See. Wie aber bei Mt diese ganze Rede als Gegenstück zur at. Gesetzgebung gedacht ist, Christus darum 5 21—48 als neuer und höherer Moses erscheint, so entspricht auch der Berg dem Sinai, welchen Ex 19 3 20 Moses besteigt. Er bildet die Kanzel, von welcher aus Jesus seine Antrittsrede vor Volk und Jüngerschaft hält; letztere ist als nächste Umgebung des Redners, die er unmittelbar anspricht, ersteres als entferntere und weitere Zuhörerschaft gedacht, 7 28. Mit entsprechender Feierlichkeit wird dann 2 gesagt, dass *Jesus seinen Mund öffnet:* פָּתַח אֶת־פִּיהוּ z. B. Job 3 1. In der verwandten Darstellung bei Lc tritt an Stelle des Berges die, für eine so grosse Menge passendere, Localität der Ebene v. 17, an die Stelle des geöffneten Mundes 20 die gen Himmel erhobenen Augen. Angeredet werden auch hier vor den Ohren einer grossen Volksversammlung v. 17, vgl. 7 1 zunächst die Jünger, als die ersten Genossen des Gottesreiches, von dessen Rechten und Sitten die lucanische Rede ausschliesslich handelt.

An der Identität beider Reden kann nämlich kein Zweifel obwalten. Abgesehen von den beiderseitigen Bezugnahmen auf die gleiche Station des Lebens Jesu, entsprechen sich Eingang (Makarismen) und Schluss (Doppelgleichniss vom Hausbau). Aber auch der eigentliche Körper der Rede des Lc findet mit nur geringen Ausnahmen seine Parallele in der „Bergrede“. Die letztere kann nun schon darum nicht den ursprünglichen Bestand darstellen, weil sie in ihrem kunstvoll aufgebauten Gefüge verschiedenartige, z. Th. bei Mt selbst in naturgemässerem Zusammenhang wieder begegnende, Aussprüche Jesu vereinigt, namentlich aber auch eine Menge von Bestandtheilen aufgenommen hat, welche Lc an anderen Orten, zumal in der Einschaltung, und zwar in einfacherer Motivirung und Umrahmung bringt (s. Einl. I 6). Andererseits bietet auch die Rede Lc 6 20—49 mindestens in 39 und 40, vielleicht auch 45, eingesprengte, dem ursprünglichen Zusammenhang fremde Elemente. Sie bietet überdies lucanischen Sprachgebrauch (so gleich 23 25 26 ἐμπιπλάναι, σκιρτᾶν, κατὰ ταῦτα ποιεῖν), enthält Spuren paul. Retouche; es fehlt auch nicht an Reflexionen auf spätere Erfahrungen der Gemeinde. Demnach kann die Grundlage des Ganzen weder bei dem einen, noch bei dem andern Evglsten als unangetastet erhalten gelten, vielmehr höchstens etwa auf dem Wege der Vergleichung beider Reden mit sich selbst und mit anderweitigem Redematerial reconstruirt werden als eine an die Jünger gerichtete, durch Seligkeitssprüche eingeleitete, Erklärung Jesu über die im Reiche Gottes geltende Gerechtigkeit, eine Auseinandersetzung seiner, auf dem Gebiete des Sittlichen gemachten, Entdeckung mit dem Standpunkte des Gesetzes, wie derselbe in der pharisäischen Ethik Vertretung und Fortbildung, bzw. Rückbildung gefunden hatte. Vgl. Versuche der Reconstruction bei Ws, Bschl und Feine, JpTh 1885, 1—85. Wahrscheinlicher noch ist die Rede vom Evglsten selbst auf Grund schriftlicher und mündlicher Quellen gebildet unter dem leitenden Gesichtspunkt einer Lebensordnung für die neue Gemeinde (Wzs 29—32), so dass sie in Mt 18 15—35 ihre Ergänzung findet. Ueber die Umbildung bei Lc s. zu Mt 44 = Lc 27.

Die Seligpreisungen Mt 5 3—12 = Lc 6 20—26.

Als Introitus erscheinen bei Mt Seligkeitspreisungen und zwar, je nachdem man sie zählt, 7 (so gewöhnlich, indem man 10—12 als Uebergang zum gewöhnlichen Redefluss betrachtet, was durch die Wiederkehr der Verheissung 10 = 3 angedeutet sei), 8 (indem man 11 als blosse Anwendung von 10 nicht einrechnet und auf diese Weise 8 Sprüche den 2 × 4 Sprüchen des Lc an die Seite stellt) oder 9 (3 × 3 mit Einrechnung von 11 12), ja sogar 10 (als Analogon zum Dekalog, indem man 12 wegen χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε gleichfalls als Makarismus fasst). Bei Lc erscheinen 20—23 = Mt 3 4 6 11 12 bloss 4, welchen 4 Wehe 24—26 mit fast peinlicher Genauigkeit entsprechen. Dabei gibt er sowohl die Seligkeiten als die Weherufe in der Form der Anrede, während eine solche bei Mt erst 11 eintritt, die 8 vorhergehenden Sprüche aber

in der 3. Person gehalten sind, entsprechend dem at. Muster Ps 1 1 אַשְׁרֵי הָאִישׁ. Lc scheint also die Application Mt 11 antecipirt und generalisirt zu haben, so dass seine Makarismen mit dem Zukunftston des Mt auch den gnomenhaften Charakter verlieren und zur Charakteristik der Reichsgenossen werden. Auch dürfte bei Lc eine Auswahl vorliegen, sofern sein social-asketischer Standpunkt darin zur Erscheinung kommt, wenn nur Sprüche aufgenommen werden, welche den Gegensatz von Jetzt und Einst in dem, durch die Parallelen 24 = 16 25 charakterisirten, an 1 51—53 erinnernden und am nächsten mit Jak 2 5 6 4 9 5 1—3 5 verwandten, Sinne aufgenommen werden. Aus einer tieferen religiösen Tonart gehen dagegen die Mt-Sprüche, sofern ihre Verheissungen ewigen Lohnes zunächst 3—6 der reinen Bedürftigkeit und Empfänglichkeit solcher gelten, welche sich selbst nicht genügen, aber auch die ganze Welt vergeblich nach dem Gegenstande ihres Verlangens aussuchen und ausfragen würden. Nachdem so die innere Lage der künftigen Reichsgenossen beschrieben ist, werden 7—9 die Tugenden des lautersten Wohlwollens gepriesen, deren Träger der menschlichen Gesellschaft nichts als Heil und Segen bringen können, ohne dass ihnen die Berührung mit den Menschen Trübung und Befleckung der eigenen Seele einträgt. Den Gipfel der Seligkeit aber nehmen 10—12 diejenigen ein, welche im Dienste der Menschen deren Undank ernten; über den Handelnden noch stehen die Duldenden, zumal die Leidenswilligen, Leidensfrohen. Alle Makarismen des Mt beschreiben sonach die religiöse und sittliche Stellung zum höchsten Gut, d. h. zum Himmelreich, und letzteres wieder erscheint als die Frucht aller Thränen, der Lohn aller Kämpfe, die Erfüllung aller Hoffnungen wahrhaft guter Menschen.

Die einzelnen μακαρισμοί sind so angelegt, dass zunächst die Subjecte der Seligkeit genannt werden, worauf die mit ὅτι eingeführten Begründungssätze aussagen, worin die ihnen beigelegte Seligkeit bestehe. Die auch bei Lc an 1. Stelle erscheinenden πτωχοί = 4 18 7 22 werden Mt 3 mit dem Zusatze τῷ πνεύματι (Dativ der näheren Bestimmung, wie I Kor 7 34 καὶ σώματι καὶ πνεύματι, welcher Gegensatz hier maassgebend ist) von der sittlich indifferenten Besitzlosigkeit, näher von der Armuth und Herabgekommenheit des unterdrückten Gottesvolkes unterschieden. Die *am Geist Armen,* im innersten Selbstbewusstsein Darbenden nehmen dieselbe Linie ein mit den at. עֲנָוִים, wo sie z. B. Ps 9 19 mit den אֶבְיוֹנִים zusammenstehen. Insonderheit ist der שְׁפַל־רוּחַ Jes 57 15, Prv 16 19 29 23 ebenso das Vorbild des πτωχὸς τῷ πνεύματι, wie der רְחַב לֵבָב Ps 101 5 und jener Engel der Gemeinde von Laodicea, welcher spricht πλούσιός εἰμι καὶ πεπλ. κτλ. Apk 3 17, sein Gegentheil sind. Vgl. auch die Charakteristik der Korinther I Kor 4 8 ἤδη κεκορεσμένοι ἐστέ, ἤδη ἐπλουτήσατε, χωρὶς ἡμῶν ἐβασιλεύσατε, während unser Spruch solche Herrschaft, die βασιλεία τῶν οὐρανῶν, nicht den Geistreichen, sondern den Geistarmen zuerkennt, sofern nur diese den Mangel zu fühlen im Stande sind, welcher durch Theilnahme am Gottesreich gehoben werden soll. Denn damit eröffnet sich ihnen der Einblick in die grosse Gedankenwelt Gottes. Wenn auf die Armen 4 die Trauernden folgen, so werden letztere contextmässig eben ob ihrer Armuth trauern. Während aber Lc 21 die Hungernden den Weinenden vorangehen, besteht bei Mt nicht bloss die umgekehrte Folge, sondern es ist auch nicht leicht zu entscheiden, ob die Sanftmüthigen, welche nur Mt 5, vgl. 11 29 21 5, auftreten an 2. oder 3. Stelle, vor oder hinter den πενθοῦντες, gepriesen werden. Dieses ist der Fall in den Uncialbibeln und den meisten Handschriften, jenes im abendländischen Text, aber auch syr cur und Orig. Gemeint sind unter den πενθοῦντες die אֲבֵלִים Jes 61 2, wie unter den πτωχοί die עֲנָוִים Jes 61 1. Dem πραΰς aber entspricht Jes 66 2 ὁ ταπεινὸς καὶ ἡσύχιος עָנִי וּנְכֵה־רוּחַ, der sich in Geduld fassen, gelassen leiden und auf Gottes Hülfe harren kann. Alle diese Ausdrücke dienen endlich nur zur Bezeichnung der Gerechten nach dem Merkmal des Druckes, welchen die gottlose Welt auf sie ausübt. Wie aber die Trauernden *getröstet werden,* Lc dereinst *lachen werden* (vgl. Lc 2 25 Messiasheil = παράκλησις), so sollen die Sanftmüthigen *das Land ererben,* wobei die

populäre Formel für die verheissene Besitznahme und Vertheilung des gelobten Landes durch das Bundesvolk mittelst des Looses יָרַשׁ אֶת־הָאָרֶץ Gen 15 7, Dtn 4 38 nach ihrem antitypischen Gehalt auf die Empfangnahme des messianischen Heiles als eines zuvor bestimmten Besitzes bezogen ist, vgl. Gal 3 18. Als symbolischer Ausdruck für die Summe des göttlichen Segens und messianischen Glücks war die Phrase bereits auf die einzelnen Frommen bezogen worden in Stellen wie Ps 25 13 und besonders 37 9, wo die Geduldigen, oder 11, wo die Armen das Land ererben werden. Als ihr Vertreter heisst daher Mc 12 7 = Mt 21 38 = Lc 20 14 der Messias „der Erbe" schlechthin nach Gen 15 4, Ps 2 8. Die *jetzt Hungernden* Lc erscheinen Mt **6** als *hungernd und dürstend nach Gerechtigkeit*, womit dem Thema der matthäischen Rede v. 20 präludirt wird. Wie die Rechtbeschaffenheit Gegenstand ihres heissesten Verlangens (Hunger Am 8 11 und Durst Jes 55 1) ist, so soll sie ihnen im Gottesreich auch zu Theil werden (Sättigung Ps 17 15 107 9). Wenn aber schon die Sanftmüthigen sich als solche nicht bloss auf dem religiösen, sondern auch auf dem sittlichen Gebiet bewähren, so ist der Uebergang auf letzteres vollzogen **7** mit Erwähnung der ihnen verwandten *Barmherzigen*, welchen nach dem 7 2 25 34—40 vorliegenden Kanon das Messiasheil zufallen soll als Beweis und Gabe der göttlichen Barmherzigkeit (Lc 1 72). Dagegen **8** die καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, matthäisch wie πτωχοὶ τῷ πνεύματι, sind die בָּרֵי לֵבָב Ps 73 1, vgl. 24 4, die lauteren Seelen, redlichen Herzen, welchen nach Ps 17 15 verheissen wird, Gott zu schauen, wie es I Reg 10 8, Est 1 14 schon als hohes Glück gilt, das Angesicht des Königs schauen zu dürfen: also Bild für trauliche Nähe. Es erinnert dies an Apk 22 4 ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, wie **9** die Verheissung, dass die Friedestifter (nach Jesu Vorbild Kol 1 20, Eph 2 14—18; also nicht die Friedfertigen, was εἰρηνεύοντες Mc 9 50 oder εἰρηνικοί Jak 3 17 hiesse) υἱοὶ θεοῦ sein sollen, an Apk 21 7 καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός, s. zu v. 45. Alles ist in der at. Bildersprache gehalten, also an die specifisch paul. υἱοθεσία und den paul. Ausdruck ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης so wenig zu denken, als mit der paul. δικαιοσύνη diejenige δικαιοσύνη etwas zu thun hat, welche das **10** abermals anklingende Thema der Bergpredigt bildet. Dass die δικαιοσύνη für Menschen das höchste Gut sei, bewähren sie erst dadurch, dass sie bereit sind, um der Gerechtigkeit willen Leiden und Verfolgungen auf sich zu nehmen. Diejenigen, welche eine solche entscheidende Probe bestehen, sind aber auch der Erreichung ihres Zieles vollkommen sicher: *ihrer ist das Himmelreich* wird daher aus 3 wiederholt. Der Kreis der Makarismen schliesst sich damit in sich selbst ab, aber so, dass jetzt zur Charakterisirung des rein inneren Bestandes des Himmelreichs im Gemüthsleben der Hinweis auf die Bedingungen, unter welchen es zur irdischen Verwirklichung gelangt, hinzutritt. Die Anwendung davon auf die Jünger erfolgt **11** so, dass sowohl der Hinweis auf förmliche Verfolgungen (vgl. I Kor 4 12), als die persönliche Geltendmachung einem späteren Standpunkt der Redaction angehören: für ἐμοῦ setzen D und Codices der Itala δικαιοσύνης und lassen auch ψευδόμενοι, die Modalbestimmung zu εἴπωσι, weg. Um so voller macht sich der ursprüngliche Ton geltend, wenn **12** nach Jes 51 7 zum Leidensjubel aufgefordert und dies mit einem Hinweis auf den im Himmel deponirt gedachten Lohn, Apk 22 12, nicht minder aber auch mit der Erinnerung an das aus dem AT bekannte, seine Träger adelnde Prophetengeschick 23 29—37 motivirt wird. Letzteres ist auch Lc 23 der Fall, während Lc 22 die detaillirte Schilde-

rung der Verfolgungen noch weiter geht, theilweise unter Reminiscenz an Jes 66 5, zum grösseren Theil aber unter Berücksichtigung von Erfahrungen, wie die Joh 9 22 16 2, Act 5 41, I Pt 4 14 16 berührten; erscheint doch sogar schon der Christenname als solcher geschmäht und bedroht; vgl. Plin. Ep. X 96 2 nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur. Genau entsprechend dem Inhalte der Makarismen erfolgen Lc 24—26 Weherufe, zu welchen Mt 23 13—31 das Gegenstück steht, wie Mt 6 2 5 16 die Parallele zu ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν Lc **24**. Auch hier also, wie 1 51—53 und oft, Züchtigung der, dem 3. Evglsten allenthalben gleich verhassten, Erscheinung vollsatten Reichthums, selbstbefriedigter Erdenfreude, fleischlichen Vertrauens auf Weltbeliebtheit und Fülle der Genussmittel. War übrigens die ganze Rede ursprünglich an die Jünger gerichtet, so können die hier Angeredeten gar nicht anwesend sein. Um so mehr sind die Weherufe bei Lc zur Verstärkung und Verdeutlichung gebildet nach dem Muster von Dtn 27 15—26, Jes 5 8—23 und nicht ohne Erinnerung (26 οἱ πατέρες) an Jer 5 31, Mch 2 11. Das zu ihrer Einführung dienende πλήν ist ein Lieblingsausdruck des Lc (doch auch bei Mt und sonst im NT) und kann wohl hier mit verumtamen, in manchen Fällen aber nur mit ceterum (Ws gegen die gewöhnliche Erklärung) wiedergegeben werden; das Gegensätzliche liegt nur in dem abbrechenden Gebrauch.

Zwei Eingangsgleichnisse. Mt 5 13—16 = Lc 11 33 14 34 35. Allgemeinster und höchster Beruf der Jünger ist es, die kraftlose Erde zu salzen, die dunkle Welt zu erleuchten: das soll ihr Pflicht- und Ehrgefühl heben, ihr Selbstbewusstsein stärken. Den Spruch vom Salz gibt Lc 14 34 35 so, dass Gedankenverbindung mit der vorangegangenen Forderung der Selbstverleugnung (ohne sie wird die Jüngerschaft werthlos wie fades Salz) statt zu haben scheint. Den Eingang bildet **34** wie Mc 9 50 die constatirte Nützlichkeit des Salzes an sich, während Mt beide Vergleichungen mit *ihr seid* einführt, d. h. den betreffenden Inhalt so wendet, dass er den Beruf der Jünger in der Welt darstellt. Als *Salz des Landes* sollen sie **13** für die Gesellschaft sein, was in der Natur das Salz, sei es als der Fäulniss entgegenwirkende (II Reg 2 19—22), sei es als die Speisen würzende Kraft (Job 6 6) gedacht. An letztere Eigenschaft (des spezifischen Würzungsmittels) erinnert bei Lc der Ausdruck ἀρτυθήσεται. Die Jünger sollen ihre Volksgenossen in den Gott wohlgefälligen Zustand versetzen, wie das Salz die Speisen schmackhaft macht. Verliert es diese Eigenschaft (ἐὰν δὲ καί bei Lc hebt das Unerwartete eine solche Eventualität hervor), *wird es dumm,* fade, abschmeckig und kraftlos (vgl. ἄναλον Mc 9 50), wo existirt dann etwas Anderes, womit ihm selbst neue Salzkraft verliehen werden könnte? Während Mt nur die völlige Unbrauchbarkeit des Salzes, bzw. Untauglichkeit der Jünger zur Erfüllung jenes ihres Berufes scharf ausdrückt, weist Lc **35** speziell darauf hin, dass es nicht einmal — weder mittelbar (εἰς γῆν), noch unmittelbar (εἰς κοπρίαν), — als Dungmittel verwendbar erscheint. Rabbi Josua ben Chanani, gefragt, womit man dumm gewordenes Salz salzen möge, soll geantwortet haben: Kann denn Salz überhaupt dumm werden? Guedemann, Religionsgeschichtliche Studien 1876, 133 f. Aber die populäre Vorstellung ist begreiflich in einem Lande, wo der grosse Salzsee, genannt „Todtes Meer“, oft eine gewisse Mischung von Gips, Kochsalz und anderen Stoffen am Uferlande zurücklässt, die nur so lange noch salzig schmeckt, als nicht Regen darauf gefallen ist; sobald solches

der Fall, wird zunächst das Kochsalz aufgelöst, die zurückgebliebene Masse aber kann für Salz genommen werden, das „salzlos“ geworden ist. Der lucanische Zusatz „wer Ohren hat, zu hören, der höre“ (bei Lc noch 8 8) scheint darauf hinzuweisen, dass der Evglst dem Worte eine Beziehung auf den Ausschluss aus der Gemeinde verliehen hat; s. zu Mc 4 23. Der Spruch vom Licht steht nur Lc 11 33—36 vollständig, Mt vertheilt ihn auf 5 14—16 und 6 22 23. Ganz auf seine Rechnung kommt es, wenn **14** Beruf der Jünger ist, die Welt (ὁ κόσμος = die Menschheit; dem Gesichtskreis der Reden Jesu entspricht besser γῇ 13) zu erleuchten: Vorbild Jes 49 6, Nachbild Joh 8 12. Ehe aber das Bild weitergeführt wird, drängt sich der Vergleich der Stellung der Jünger in der Welt mit einer hochragenden, weithin sichtbaren Bergstadt auf: man erinnert an die galiläische Stadt Saphet oder an die Befestigung auf dem Gipfel des Tabor. Im eigentlichen Gleichniss liegt das tertium comparationis in dem Unvernünftigen und Widernatürlichen des beiderseitigen Thuns. Soll eine Lampe ihre Bestimmung erfüllen, so muss sie auf einen Leuchter, nicht aber unter ein Messgeschirr gestellt werden, welches vielmehr als Löschapparat dem entgegengesetzten Zweck dienen könnte. Ebenso erfordert es der Beruf der Jünger, dass sie hervortreten, nicht aber scheu sich zurückziehen. Wahrscheinlich trifft diese Mt **15** und auch Mc 4 21 vorliegende Beziehung des Bildes vom Lichte den ursprünglichen Sinn des Gleichnisses. Nur wenn Lc **33** überhaupt ein Zusammenhang mit dem Vorangehenden existirt (vgl. jedoch BLK), könnte derselbe etwa darin gefunden werden, dass Jesus von Salomo, der seine Weisheit nicht geheim hielt v. 31, und von Jonas, welcher öffentlich predigte v. 32, auf sich selbst hinweist (JACOBSEN, ZwTh 1886, 166), vielleicht zugleich auch mit Rückbeziehung auf die Zeichenforderung v. 16 29 leugnet, dass es besonderer Zeichen noch bedürfe (Ws), sofern ja das Licht der göttlichen Offenbarung, welches in ihm aufgegangen ist, von Gott nicht etwa *in ein Gewölbe*, in einen verdeckten Gang, *oder unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter* gestellt worden sei, *damit die Eintretenden das Licht* (φῶς oder nach anderer LA φέγγος = Glanz) *sehen*. Dem letzteren Satze liegt dasselbe Bild zu Grunde, welches auch bei Mt zu Tage tritt: *so leuchtet es Allen, die im Hause sind*. Es ist an eine, aus einem einzigen Raum bestehende, von einer Lampe erhellte Bauernhütte gedacht (FURRER 114). Dürfte man in allegorisirender Weise das Haus ausdeuten, so könnte nur Israel gemeint sein und würde auch von dieser Seite her dem φῶς τοῦ κόσμου 14 eine Einschränkung erwachsen. Dem Mt eigen ist jedenfalls die Anwendung **16**: sie sollen ihr, d. h. das ihnen anvertraute, *Licht leuchten lassen*, eine die Menschen überführende Wort- und Thatpredigt üben, damit wie I Pt 2 12 aus der erkannten sittlichen Fruchtbarkeit ihrer Sache ein Schluss auf das Wesen des Gottes gezogen werden könne, den sie verkündigen, nämlich ihres *himmlischen Vaters* (erstmaliges Vorkommen des matthäischen Ausdrucks, s. zu v. 48), dessen Werke sie ja nachbilden; s. zu v. 45.

Principielle Stellung zum Gesetz. Mt 5 17—20 = Lc 16 17.

Diese Verse bilden ebenso sehr das Thema zur ganzen Bergpredigt, wie auch zugleich das 1. der 7 Stücke, welche 5 17—48 die 1. Hälfte derselben ausmachen. Die v. 16 genannten „guten Werke“ nämlich, welche die Welt an den Jüngern zu sehen bekommen soll, bilden als Gesammtheit die „Gerechtigkeit des Himmelreiches“, welche in ihrem Gegensatze zu dem, was man herkömmlicher Weise unter „guten Werken“ verstand, also zu der landesüblichen Gerechtigkeit der pharisäischen Ethik, in ihrer Ueberlegenheit über die letztere dargethan werden soll. Nun war das Formalprincip aller pharisäischen Ethik und Dogmatik „das Gesetz“ (die Tora, der mosaische Pentateuch) und seine traditionsmässige Fortbildung. „Es wird

unsere Gerechtigkeit sein, so wir Acht haben zu thun nach allen diesen Geboten" (Dtn 6 25). Darum wird, nachdem 17—20 die Forderung einer besseren und zugleich dem Gesetz wahrhaft Genüge thuenden Gerechtigkeit aufgestellt ist, an 2 × 3 Beispielen gezeigt, wie man die Forderungen des Gesetzes zunächst einmal besser verstehen müsse, als die Schriftgelehrten und Pharisäer sie verstehen. Die Kritik, welche Jesus hier an der pharisäischen Behandlung des Gesetzes übt, erscheint, unbeschadet ihrer sofort zu erweisenden Erhebung über so manchen Buchstaben dieses Gesetzes, in der Hauptsache doch ebenso pietätsvoll der altheiligen Gottesordnung gegenüber, wie scharf in der Verurtheilung pharisäischer Misshandlungen derselben. Conservativer aber als Jesus selbst spricht sich in dem einleitenden allgemeinen Abschnitt jedenfalls der Evglst aus, für dessen Sonderstandpunkt (s. Einl. III 1 u. 5, zu 12 5—7) das Verhältniss des Christenthums zum jüd. Gesetze die entscheidende Lebensfrage bildet. Sofern der exegetische Thatbestand im Einzelnen dazu sich ungefügig verhält, liegt dies daran, dass es sich in der Zusammenstellung und im Plane des Mt schon mehr um Gemeindeverpflichtung und gesellschaftliche Normen innerhalb des christl. Vereins, als um rein sittliche Fragen handelt (Wzs 29—31); s. zu 5 18 37.

Mit Mt 17 μὴ νομίσητε (nur noch in dem, nach demselben Schema construirten, Spruch 10 34) wird der Annahme gewehrt, als ob Jesus mit einer neuen Gottesoffenbarung die alte antiquire. Es ist fraglich, ob während des öffentlichen Lebens Jesu eine so principielle Ausdeutung seiner Mission formulirbar war, sei es in bejahendem (vgl. Rm 10 4 τέλος γὰρ νόμου Χριστός), sei es in verneinendem Sinne. Erst Mc 14 58 = Mt 26 61 erscheint eine Anklage auf καταλῦσαι τὸν ναόν, und verdächtig konnte wenigstens seine grundsätzliche Stellung zum Gesetz kaum vor Mc 7 15 = Mt 15 11 geworden sein. Dagegen mochte schon jetzt sein Umgang mit Sündern und seine weitherzige Auslegung des Sabbatgebots, dazu seine, von der herrschenden Manier pedantischer Schriftauslegung abweichende, Verkündigung des Gottesreiches wenigstens zu dem Verdachte Anlass geben, dass er freier über die Gesetzespflicht denke, es in Fällen auch praktisch weniger streng mit dem Buchstaben nehme. Das thaten aber auch Andere. Dagegen war unter den Belehrungen und Anweisungen für das Leben, wie solche in der Gemeinde üblich waren, „die erste und wichtigste die Erklärung, dass durch den Glauben an das Reich an der bestehenden öffentlichen Ordnung der Dinge nichts geändert werden soll" (Wzs 29): also nicht καταλῦσαι (bedeutet bei Classikern wie λῦσαι Aufhebung einer bestehenden Verfassung, Gesetzgebung u. s. w.) τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας, d. h. weder den Gesetzgeber selbst, noch die auf ihn folgenden Lehrer der Gerechtigkeit, weder die Grundlage noch die Fortbildung des Sittengesetzes; ebenso ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται 7 12 22 40, Lc 16 29 31, wo gleichfalls die ganze at. Offenbarung unter den Gesichtspunkt des vorschreibenden Willens Gottes tritt; anders steht es Lc 16 16. Statt καί steht ἤ vermöge der Eigenthümlichkeit des griech. Denkens und Redens, in solchen Fällen statt der Conjunction die Disjunction anzuwenden, wo negative Satzbildungen vorliegen, vgl. Act 1 7. Das πληρῶσαι kann einen doppelten Gegensatz zur principiellen Abschaffung ausdrücken, je nachdem man es in Zusammenhang mit 19 und nach Analogie von 3 15 erklärt oder aber im Zusammenhang mit 20 und nach Analogie von Lc 22 16, vgl. auch II Kor 10 6, Joh 15 11 (auf das Vollmaass bringen). In jenem Falle bedeutet es den Gegensatz des Unterlassens, Ueberschreitens, also Ausführen, Vollstrecken durch ein den Forderungen des Gesetzes entsprechendes Thun, in diesem den Gegensatz zu mangelnder Fortbildung und Vertiefung, also Ausbauen, Vollenden (durch Entwickelung des ideellen Gehaltes aus der positiven Form, in welcher derselbe geschichtlich als Gesetz aufgetreten ist). Aber nur dort wird der Buchstabe gewahrt, hier dagegen durch Idealisirung überwunden. Für die 2. Fassung spricht sonach der weitere

(V. 21—48), für die 1. der nächste Zusammenhang. *Denn* **18** *wahrhaftig* (ἀμήν = ἀληθῶς Lc 9 27), d. h. der Wahrheit gemäss (eine im NT nur bei Jesus begegnende Form der Versicherung) will er es versichert haben, dass weder ein einziges ἰῶτα, der kleinste Buchstabe, noch eine einzige κεραία (= Horn, der minimale Strich, dadurch sich ר und ד, ח und ה, כ und ב unterscheiden) vom Gesetz hinfällig werden soll.

Diese Kanonisirung des Buchstabens ist freilich von einer doppelten Beschränkung mit ἕως eingeschlossen. Die betreffenden Sätze werden entweder coordinirt oder so gefasst, dass der 2. dem 1. subordinirt erscheint. Aber auch der Sinn eines jeden von beiden wird verschieden aufgefasst, der des 1., sofern ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ entweder einen Termin, nach welchem das Gesetz nicht mehr bestehen soll (nach 24 29 35 werden ja Himmel und Erde in der That demnächst vergehen), angeben oder aber, ohne Berücksichtigung der Frage nach der Bedeutung des Gesetzes im zukünftigen Weltalter, nur in populärer Ausdrucksweise (vgl. Ps 72 5, Job 14 12, Bar 1 11) die Unvergänglichkeit des Gesetzes für jede absehbare Zeit aussprechen will. Wie aber der ganze Zusammenhang nichts weniger erwarten lässt, als eine Erklärung über eine bald etwa offenbar werdende Endlichkeit des Gesetzes, so weiss davon auch nichts die unmissverständliche Fassung Lc **17**: leichter vergehen Himmel und Erde als ein Gesetzesstrich. Da nun Lc den 2. Satz einfach auslässt, liegt es nahe, ihn als neben dem 1. überflüssig, also ihm coordinirt zu denken; er würde dem ἕως ἂν παρέλθῃ nach dem analogen Gebrauche einer doppelten Protasis zur Seite treten, so dass die zuerst rein zeitlich ausgedrückte Unvergänglichkeit des Gesetzes nachträglich auch aus der Nothwendigkeit seines eigenen Wesens begründet erschiene. Aber auch die entgegenstehende Fassung, derzufolge das erste ἕως die Zeitdauer angeben würde, für welche das im übrigen Inhalt des Verses statuirte Verhältniss gelten soll (der Gesetzesbuchstabe wird seine, bis zur endlichen Verwirklichung aller seiner Forderungen, auch der kleinsten, reichende, Verbindlichkeit nicht verlieren, so lange Himmel und Erde bestehen), ergibt keinen andern Sinn. Ein Gesetz ist dazu da, um erfüllt zu werden, und so lange mit dem Bestand der Weltordnung (Himmel und Erde) die Bedingungen für seine Erfüllbarkeit vorliegen, will es auch fort und fort erfüllt werden, und zwar seinem ganzen Inhalt nach: πάντα, was jede Unterscheidung zwischen ethischem und rituellem Gehalt ausschliesst. Dann aber besagt unser Spruch genau dasselbe, was auch die Juden von der Endlosigkeit des Gesetzes lehrten: Bar 4 1 ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα, Joseph. Apion 2 38 ὁ νόμος ἡμῖν ἀθάνατος διαμένει, Philo, Vita Mosis 2 3 καὶ πρὸς τὸν ἔπειτα πάντα διαμενεῖν ἐλπὶς αὐτὰ αἰῶνα ὥσπερ ἀθάνατα, ἕως ἂν ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος ᾖ, Bereschit Rabba 10, 1 omni rei suus finis, coelo et terrae suus finis, una excepta re, cui non suus finis, haec est lex, Schemot Rabba 6 nulla litera aboletur a lege in aeternum, Midrasch Kohel. f. 71, 4 lex perpetuo manebit in seculo seculorum. Um so mehr erhebt sich die Frage, ob und wie dieser durchaus pharisäisch correcte Satz sich zur Begründung von Ausführungen über die δικαιοσύνη eigne, welche, wie die von v. 21 an folgenden, über den Buchstaben hinausgehen, zuweilen sogar (vgl. v. 31—37, auch 12 5 8 19 7 9) den Buchstaben gegen sich haben, wie solches auch mit Mc 2 27 7 18 19 12 28—34 stimmt. Ist Jesus nach 20 in der Lage, eine bessere Gerechtigkeit einzuführen, als die, gerade im Respect vor der Minutie sich bewährende, pharisäische, so kann er dieselbe auf keinen Fall grundsatzmässig abermals auf der Basis unbedingter Autorität des Buchstabens aufrichten. Denn wo es sich um ἰῶτα und κεραία handelt, da waren die Pharisäer nach Mt 23 23 = Lc 11 42 schlechterdings nicht mehr zu übertreffen. Der Spruch sieht aus wie eine Umbildung von Mc 13 31 = Mt 24 35 = Lc 21 33 in judenchristl. Sinne und im Anschlusse an jüd. Redeweisen von der Art der obigen. Im Bewusstsein des Evglsten aber macht sich ein Selbstwiderspruch darum nicht fühlbar, weil er die, auf Reform der sittlichen Anschauung und Uebung zielenden, Aussprüche Jesu unter den Gesichtspunkt von Lebensordnungen bringt, welche innerhalb einer enger geschlossenen, stillen Gemeinschaft unbeschadet des nach aussen beobachteten Respects vor der allgemeinen Rechtsnorm des Gesetzes Pflege finden können.

Was bei 18 mit Wahrscheinlichkeit, das lässt sich bezüglich der Erklärung über die kleinen und grossen Gebote **19** mit Gewissheit behaupten. Bei Mt selbst unterscheidet Jesus zwischen grossen und kleinen (22 35—40), zwischen schweren und leichten (23 23) Geboten, und auf Aeusserlichkeiten hatte soeben das Wort von ἰῶτα und κεραία hingewiesen. Aber als Folgerung (οὖν) aus der Heiligsprechung auch ihrer ergibt sich der Satz, dass, wer sie etwa ausser Kraft setzen und demgemäss die Leute lehren sollte, im Himmelreich nur minimale Anerkennung finden werde. Deutlich genug sind sowohl in der Satzbildung (ὃς

ἐάν mit Conj. Aor. bezeichnet das etwaige Futurum exactum) als in der angenommenen Sache (das Auftreten von Lehrern in der Christenheit) künftige Vorkommnisse ins Auge gefasst, und der ἐλάχιστος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ruft den ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων I Kor 15 9 in Erinnerung, dessen Opposition wider das Gesetzeschristenthum Mt mithin nur auf die Aussenseite des Gesetzes bezogen hat, während er den inneren Gehalt desselben festgehalten und bestätigt fand Rm 13 8—10 = Mt 22 37—40. Da nun aber sowohl πληροῦν τὸν νόμον (ausser Mt 5 17 nur Rm 8 4 13 8 10, Gal 5 14) als καταλύειν τὸν νόμον (nur noch Gal 2 18) paul. Formeln sind, liegt es nahe, in der ganzen Stelle, zumal in 17 und 19, ein, vom Evglsten im Gegensatz zu dem Princip II Kor 5 17 und gleichsam als Antwort auf Gal 2 14—21 gebildetes, Messiasprogramm zu finden. Mit der Gerechtigkeit der Reichsgenossen, sofern dieselbe einfach die dem Motiv absoluter Gottes- und Nächstenliebe entsprechende Handlungsweise ist, muss es 20 mehr auf sich haben (περισσεύσῃ πλεῖον = magis excellit, reichlich geworden ist mehr als) als mit derjenigen der Pharisäer (τῶν Φαρισ. comparatio compendiaria). Schwierigkeiten aber macht das γάρ, sofern die v. 21—48 folgende ausgiebige Darlegung des Capitalschadens der herrschenden Auffassung und Uebung des Gesetzes unmöglich als Begründung zweier Sätze gelten kann, deren 1. (18) die theoretische Unterscheidung von Geist und Buchstaben, der 2. (19) aber die praktische Unterscheidung von wichtigen und geringfügigen Bestandtheilen des Gesetzes verwirft. Diese charakterisiren sich mithin als Einschub dadurch, dass γάρ sie überspringt und direct den Sinn des πληρῶσαι (17) aufzuschliessen beginnt; denn dieses πληρῶσαι wird durch das γάρ 20 so gewiss begründet, als das γάρ 18 der Begründung von οὐ καταλῦσαι galt. In gegenwärtiger Versverbindung sind demnach beide γάρ als coordinirt zu denken.

Erstes Beispiel: vom Mord und Mordgeist. Mt 5 21 22. *Ihr habt* aus der Vorlesung des Gesetzes in den Synagogen *gehört, dass zu den Alten* (so im NT immer nach ἐρρέθη, sprachlich möglich ist auch die Uebersetzung „von den Alten“), d. h. den Ahnen, früheren Generationen רִאשֹׁנִים, majores — ein durchaus relativer Begriff), *gesagt ist*, nämlich entweder von Moses, wesshalb besonders die griech. Väter und kath. Ausleger die Gesetzeserklärung Jesu als im Gegensatze zu Moses gegeben fassen, oder von den früheren Schulhäuptern und Producenten der jüd. Rechtsüberlieferung (Halacha), unter welcher Voraussetzung die reformatorische und protest. Exegese den Widerspruch in der Regel auf die pharisäische Auslegung des mosaischen Gesetzes beschränkt. Auf letzteres führt hier der Umstand, dass dem 6. bzw. 5. Gebot Ex 20 13, Lev 24 17, Dtn 5 17 sofort der traditionelle Zusatz zur Seite tritt, welcher das Verbrechen des Mordes, allerdings im Geist des Gesetzes, zur Aburtheilung vor die Gerichte verweist, und zwar nach 22 vor das in jeder jüd. Stadt befindliche Localgericht, vgl. 10 17, Dtn 16 18, II Chr 19 5. Mit der Möglichkeit, dass im Gottesreiche ein Mord vorkomme, rechnet Jesus nicht. Wohl aber soll demselben Untergerichte schon verfallen, wer einem Reichsgenossen zürnt: εἰκῇ ist ein ℵB fehlender Zusatz. So geht die Forderung der Bergpredigt durchweg auf Reinheit der Empfindungen und Gedanken, deren Zollfreiheit an den unsichtbaren Grenzen des Gottesreichs endet. Im Weiteren hat eine doppelte Steigerung statt: zunächst bezüglich des Thatbestandes der Schuld vom Zorn im Herzen zum Ausbruch im Wort, wobei wieder unterschieden wird die Aberkennung des

intellectuellen (רֵיקָא aramäisch = ὦ ἄνθρωπε κενέ Jak 2 20) und des sittlich-religiösen Werthes (נָבָל = Heilloser, Gottloser im Sinne von I Sam 25 25, Ps 14 1); zweitens bezüglich der Strafwürdigkeit vom einfachen Landgericht zum obersten Gerichtshof in Jerusalem und endlich zur γέεννα (aus גֵּיא בֶן־הִנֹּם, dem südlich von Jerusalem gelegenen Thal, wo die Israeliten nach II Reg 23 10, Jer 7 31 32 19 2—5 dem Baal ihre Kinder geopfert haben) τοῦ πυρός (auch 13 42 18 9 mit Bezug auf die Vorstellung 3 11 18 8 25 41), daraus es kein Entrinnen mehr gibt.

Erster Zusatz: eine Folgerung aus der Verdammungswürdigkeit des Zornes. Mt 5 23 24. Wo eine Scheidemauer besteht, hinter welcher sich Zorn bergen könnte, da soll sie niedergerissen werden, so eilig, dass selbst die Cultuspflicht, wo sie damit in Collision gerathen könnte, weichen muss, vgl. 9 13 12 7. Gerade an heiliger Stätte ziemt sich die Erinnerung an die Liebespflicht, Mc 11 25. *Gehe zuvor hin* mit Unterbrechung der Opferhandlung *und werde versöhnt mit deinem Bruder,* dem du Anlass gegeben hast, dir zu zürnen. Aus dem auch Mt 23 18 19 (gleichfalls Sondereigenthum) vorausgesetzten Opferwesen sind so wenig Folgerungen auf dessen dauernden Bestand zu ziehen, wie aus dem v. 22 vorausgesetzten Bestand jüd. Gerichtshöfe. Hat überhaupt Jesus selbst Opfer gebracht? Nach Mc 12 28—34 14 24 schwerlich.

Zweiter Zusatz: Empfehlung rechtzeitigen Ausgleiches. Mt 5 25 26 = Lc 12 57—59. Diesem Abschnitte scheint ein weiterer Zusammenhang und geschichtlicher Hintergrund zu erwachsen aus der Einleitung Lc 57: *Warum aber urtheilet ihr nicht auch von euch selbst aus,* d. h. ohne dass man es euch noch zu sagen braucht, kraft eigenen gesunden Gefühles und Verständnisses, was Recht ist? Die Phrase ist übrigens nur eine, zunächst durch die Verwandtschaft der Begriffe δοκιμάζειν und κρίνειν ermöglichte, Uebergangsformel, vgl. Lc 21 30 ganz ebenso ἀφ᾽ ἑαυτῶν und Act 4 19 εἰ δίκαιόν ἐστιν κρίνατε. Der Evglst also mag bei dem nachdrücklich vorangestellten ἀφ᾽ ἑαυτῶν einen künstlichen Gegensatz zu den Zeichen der Zeit, deren Weisungen 12 54—56 Anhaltspunkte der Urtheilsbildung waren, beabsichtigt und in 58 den begründenden Charakter des Gleichnisses (γάρ) darin gefunden haben, dass die ihm und seinen Lesern bekannten Beziehungen des Schuldners zum Gläubiger Stoff genug böten zu einer solchen Beurtheilung dessen, was temporum ratione habita Recht wäre. Möglicher Weise liegt die Beziehung vor- und rückwärts auch darin, dass die Angeredeten, wie sie den gegenwärtigen Zeitlauf nicht richtig erkennen, so auch es unterlassen, sich auf die Zukunft einzurichten; anstatt dies von sich selbst aus zu thun, lassen sie es zu einer verspäteten Mahnung an das, was zeitgemäss gewesen wäre, von Seiten des Richters kommen, dem sie entgegengehen. Das schon mit der entsprechenden Anwendung vermischte Gleichniss an sich setzt voraus, dass Gläubiger und Schuldner eben auf dem Wege zum entscheidenden Tribunal sich befinden. Diese letzte Frist (Mt 25 ἕως ὅτου, eigentlich „bis dahin dass“, will doch nicht wohl besagen „auch dann noch“, sondern steht ungenau für *so lange als,* wie Lc ὡς *während,* wenn) soll dazu ausgenutzt werden, sich ohne weiteren Aufschub (Mt ταχύ) mit dem Gegner abzufinden (Mt *sei willfährig,* geneigt zum Vergleich, bereit, ihn durch Abzahlung der bestrittenen Schuld zu befriedigen, Lc latinisirend δὸς ἐργασίαν κτλ. da operam ut ab eo libereris, ἀπαλλάσσεσθαι wie Act 19 12), weil es sonst leicht dazu kommen könnte, dass die strengste Gerechtigkeit ihren unerbittlichen Lauf nähme. Letzteren schildert Mt (vgl. auch 18 23—35 bezüglich der

Schuldverhältnisse) nach jüd. (der Richter übergibt den Verurtheilten dem ὑπηρέτης, wie solche *Diener* bei jeder Synagoge angestellt sind Lc 4 20), Lc nach römischem (κατασύρειν) Muster; daher auch die Bezeichnungen des κριτής als ἄρχων, des ὑπηρέτης als πράκτωρ = exactor, in Athen Beitreiber der Strafgelder. Die Drohung Mt 26 = Lc 59 ist weder auf Endlichkeit, noch auf Unendlichkeit des Strafzustandes auszudeuten, da sie eben nur in der Consequenz des unerbittlichen Rechtswegs liegt, der beschritten worden ist. Uebrigens stellt der Quadrans = 0,017 Mark den 4. Theil der As genannten Kupfermünze dar und zerfällt selbst wieder in 2 λεπτά, Scherflein Mc 12 42 = Lc 21 2. Der Sinn des Gleichnisses kann nur sein, den Menschen den Weg der Verträglichkeit und Versöhnlichkeit zu empfehlen unter Hinweis auf die Zweischneidigkeit des strengen Rechts. Nur unter Voraussetzung des lucanischen Zusammenhangs wäre es möglich, den Weg auf das Leben (als Bussfrist) zu deuten und in dem Widersacher nicht einen Menschen, sondern Gott finden zu wollen, nach Job 9 32 denselben, der auch Richter ist und mit welchem rechtzeitige Versöhnung empfohlen werde nach II Kor 5 20.

Zweites Beispiel: vom Ehebruch. Mt 5 27 28. Das 7., bzw. 6. Gebot Ex 20 14, Lev 18 20 20 10, Dtn 5 17, bzw. 18 wird nach Maassgabe des 10. und im Sinne des Ideals Job 31 1 erklärt, wobei πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν (die seltene Verbindung mit Accus.) nach Ex 20 17, Dtn 5 18, bzw. 21, wie 6 1 26 12 die zweckliche Beziehung des Anschauens bezeichnet; s. zu Joh 8 7. Das ἐμοίχευσεν αὐτήν *(hat Ehebruch mit ihr getrieben)*, zumal im Zusammenhang mit den angeführten Gesetzesstellen, beweist, dass es sich nicht um einfache πορνεία handelt, sondern dass entweder der Mann oder das Weib als verehelicht gedacht ist. Nach herkömmlicher jüd. Auffassung ist Ehebrecher nur derjenige Mann, der eines Anderen Weib verführt. Er kann nur eine fremde, das Weib aber kann die eigene Ehe brechen.

Zusatz: von der Gedankensünde. Mt 5 29 30. Die Stelle ist aus 18 8 9 = Mc 9 43 47 antecipirt, aber in umgekehrter Folge, weil es in diesem Zusammenhang (wegen v. 28 βλέπων) zunächst auf das Auge ankommt, welches als Vermittler der Lust zum Fall reizt, bzw. bringt: σκανδαλίζειν, hellenistisch von σκάνδαλον, Stellholz, Falle. Das Auge oder die Hand, welche als weitere Vermittlerin der That in Betracht kommt (die jeweils rechten Glieder sind hier, nicht in der Parallele, nach der populären Vorstellung des vorzüglicheren Werthes genannt, Ex 29 20), ausreissen ist ein Bild für die Unerbittlichkeit des Krieges bis aufs Messer, der zu führen ist gegen die zu „tödtenden" μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακήν Kol 3 5. Ebenso dient die Vorstellung des verstümmelt zum Himmel oder unversehrt zur Hölle Eingehens zur Vermittelung der Begriffe von Verlust oder Gewinn für die Ewigkeit. Das ἵνα nach συμφέρει (es frommt ihm, dass) dient zur Umschreibung des Infinitivsatzes.

Drittes Beispiel: von der Ehescheidung. Mt 5 31 32 = Lc 16 18. Der Erörterung über den Ehebruch fügt Mt eine solche über die Ehescheidung bei, indem er ein Summarium des Abschnittes 19 3—9 = Mc 10 2—12 einrückt. Die beiderseits citirte Gesetzesstelle Dtn 24 1, welche auf Seiten des Weibes ausdrücklich „etwas Hässliches" (עֶרְוַת דָּבָר = ἄσχημον πρᾶγμα) voraussetzt, legten die damaligen Schriftgelehrten in der Richtung aus, dass jeder Leichtsinn freien Spielraum hatte, sofern nur ein *Scheidebrief* 31, wie Mt 1 19, ausgestellt wurde;

als ob es nur auf eine solche Formalität ankäme. Scheidung war gestattet nach Hillel aus Anlass jeder dem Manne missfälligen Vorkommenheit, nach Akiba sogar, wenn dem Manne ein anderes Weib besser gefiel. Nur die strengere Schule des Rabbi Schammai verstand unter dem „Schandbaren“ ausschliesslich Unanständigkeiten oder geradezu sittlichen Makel, besonders geschlechtliche Vergehen, also עֶרְוַת דָּבָר = דְּבַר עֶרְוָה; ähnlich ist der *Grund* (Act 10 29) oder *Fall der Unzucht* zu verstehen, welcher 32 sogar als einzig zulässige Ausnahme (παρεκτός, vgl. II Kor 11 28) von der Regel gelten soll. *Wer sein Weib* aus einem anderen Grunde *entlässt* (πᾶς ὁ ἀπολύων wie v. 22 28 und Lc 16 18, nicht wieder ὃς ἂν ἀπολύσῃ), bewirkt, dass sie, indem sie zur Wiederverheirathung angeleitet wird, die Ehe bricht (μοιχᾶσθαι), oder vielmehr, dass mit ihr Ehebruch getrieben wird (μοιχευθῆναι). Gehen schon hier die Zeugen in der Wahl des Ausdrucks aus einander, so fehlt der Zusatz καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ μοιχᾶται überhaupt vielfach im Abendlande. Selbstverständlich ist er auf keinen Fall, da eine Entlassene auch wer selbst nicht entlassen hat heirathen kann, ein Unverheiratheter: also eine 2. Möglichkeit, Ehebruch zu begehen. Nun sollte die Scheidungsurkunde u. A. auch die Wiederverheirathung der damit versehenen Frau ermöglichen. Die Erreichbarkeit eines solchen Zweckes wird vereitelt durch die Erklärung, dass, wer eine geschiedene Frau heirathet, Ehebruch übt, weil sie nach göttlichem Rechte nicht frei, sondern Weib eines Anderen ist. Damit wird nun aber ein Motiv getroffen, welches vielfach bei der Verleitung des Weibes zur Untreue wirksam war, und der Umstand, dass bei der einen gestatteten Ausnahme eine sophistische Auslegung gerade auf das äusserste Attentat eine Prämie gesetzt finden könnte (denn das zur Unzucht verleitete Weib wäre ja in der Lage, sich wieder zu verheirathen, und hätte dies sogar voraus vor dem schuldlos entlassenen), zeigt eben, dass παρεκτὸς λόγου πορνείας (= μοιχείας) hier wie Mt 19 9 die praktische Tendenz des Spruches durchkreuzt, seiner ursprünglichen Fassung daher fremd gewesen sein muss. Letztere konnte vielmehr das Verbot der Ehescheidung als einer Sache, die im Reiche Gottes so wenig vorkommt wie der Mord (v. 21), nur auf eine so absolute Höhe gestellt haben wie dasjenige des Eides (v. 34) oder der Rache (v. 39). Wo Vollkommenheit des ehelichen Verhältnisses angenommen wird, ist auch jeder Gedanke an Auflösbarkeit desselben ausgeschlossen. Nur in dieser Allgemeingültigkeit kennen den Spruch auch Pls (I Kor 7 10 11) und die anderen Evglsten, s. zu Mc 10 12.

Viertes Beispiel: vom Schwören. Mt 5 33—37. An Stelle des 3., bzw. 2. Gebotes tritt 33 die gleichwerthige Stelle Lev 19 12, combinirt mit Num 30 3, Dtn 23 22—24, bzw. 21—23; insonderheit aus Dtn 23 22 stammt der Ausdruck ἀποδιδόναι im Sinne von „erstatten, abtragen“, während es sonst bei Mt „bezahlen“ heisst. Die herrschende Eidescasuistik fand sich mit den angeführten Stellen so ab, dass sie verbindliche Eide, bei Gott selbst geschworen, von minder oder gar nicht verbindlichen unterschied. Jesus dagegen entzieht zunächst dieser Praxis ihre logische Begründung. Denn jedes Höhere, darauf der schwörende Mensch sich beruft, um das Wort seines Mundes Anderen glaubhaft zu machen, läuft, auch wenn es etwas von Gott Verschiedenes ist, schliesslich immer wieder auf diesen selbst als auf „den Höchsten“ zurück. Trotz geflissentlicher Umgehung des Namens Gottes fallen also auch derartige Eide unter das Gericht von Ex 20 7, Dtn 5 11. Insonderheit ist ja 34 nach Jes 66 1 der Himmel

Gottes Stuhl und **35** die Erde seiner Füsse Schemel, Jerusalem aber nach Ps 48 3 95 3 eines grossen Königs Stadt, s. zu Mt 4 5. Aber auch wer **36** etwa „beim Leben meines Hauptes“ schwört, schwört bei der Macht, die darüber waltet: schwarzes und weisses Haar charakterisiren dabei Jugend und Alter. Solcherlei Schwurformeln eignen sich um so weniger für die Genossen des Gottesreiches, als ihnen Gott jederzeit so nahe und gegenwärtig ist, dass es keine besonderen Gelegenheiten gibt, da sie seinen Namen in den Mund zu nehmen Anlass hätten, zumal nicht, um ihren Aussagen erst Glaubwürdigkeit zu verschaffen. Zur Bezeichnung der schlichten Wahrhaftigkeit, die sie in allem Redeverkehr üben, dient jedenfalls die Formel **37**, welche aber Jak 5 12, Clem. Hom. 3 55 19 2 und bei verschiedenen Vätern seit Justin, Apol. I 16, vielmehr lautet: ἔστω (ἤτω) ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ. In der That scheint die ursprüngliche Forderung Jesu darauf hinauszulaufen: euer Ja sei ein wirkliches Ja, euer Nein ein wirkliches Nein. Daraus wird bei Mt (vgl. auch II Kor 1 17) die rabbinische Bekräftigungsformel הֵן הֵן und לֹא לֹא, welche an die Stelle des gänzlich (ὅλως = παντελῶς, prorsus) verbotenen Eides (keineswegs ist bloss leichtsinniges Schwören gemeint) treten soll.

In Wirklichkeit scheint sich die Kritik Jesu hier wie Mt 23 16—22 nur auf die üblichen Eidformeln erstreckt und gegen die pharisäische Unterscheidung der verbindlichen und der unverbindlichen unter ihnen gerichtet zu haben. Der Eid selbst konnte wenigstens im Urchristenthum nicht schlechtweg verboten sein, da nicht bloss im AT Gott (vgl. auch Lc 1 73, Act 7 17, Hbr 6 13) und Menschen schwören, sondern auch Pls (Rm 1 9 9 1, II Kor 1 18 23 11 31, Gal 1 20, Phl 1 8) ebenso thut, auch Hbr 6 16 der Eid als etwas durchaus Statthaftes erscheint. Allerdings also erinnert es an die essäische Ethik, wenn hier alles Schwören ἐκ τοῦ πονηροῦ, d. h. entweder aus der Sünde (neutr.) oder gar von dem Satan (masc.) hergeleitet wird. Dass aber Jesus selbst bei demselben Evglsten, welcher ihn den Schwur verbieten lässt, einen feierlichen Eid leistet 26 63 64, beweist vollends, dass die Bergpredigt das Leben der Reichsgenossen allerdings regeln will, ohne sie in ihrem Verkehr mit der bestehenden Gesellschaftsordnung in Gegensatz zu letzterer zu bringen; s. zu 5 18.

Fünftes Beispiel: von der Wiedervergeltung. Mt 5 38—42 = Lc 6 29 30. Das Wiedervergeltungsrecht Mt **38**, jus talionis, wie es nach Ex 21 24, Lev 24 19 20, Dtn 19 21 die Grundlage der mosaischen Gesetzgebung bildete, wird hier einer Kritik unterstellt, als wäre es nicht bloss Strafprincip, sondern zugleich Sittengesetz: begreiflich bei der Eigenthümlichkeit der mosaischen Gesetzgebung, welche Sittlichkeit nur in den Formen und Schranken des theokratischen Rechts kennt. Die Exemplificationen des empfohlenen Gegentheils haben alle das Gemeinsame, dass sie, um die Ueberlegenheit der Kraft selbstvergessener, opferbereiter, duldender Liebe über alle Erfolge der Rechthaberei zu feiern, eine, die äussersten Grenzen des überhaupt Möglichen erreichende, Nachgiebigkeit empfehlen. Man soll nach **39** *dem Bösen* = הָרָשָׁע, demjenigen, der uns im betreffenden Fall Böses anthut, nicht Widerstand leisten, sondern gegentheils ihn durch Sanftmuth entwaffnen, indem man dem, der die rechte (s. zu v. 29 30) Wange schlägt, auch die linke darbietet zum Beweis der Bereitschaft, sich auch weitere Beleidigungen gefallen zu lassen (nach Thr 3 30, bezüglich der Ausführung vgl. Joh 18 22 23), und **40** dem, der uns im Prozess (κριθῆναι = rechten wie I Kor 6 1, Rm 3 4) den Rock (χιτών = כְּתֹנֶת tunica, hemdartiges Unterkleid; jetzt tragen die Landleute in Palästina ein ärmelloses Kleid von Kameel- oder Ziegenhaaren) abstreiten will, auch den Mantel (ἱμάτιον = שִׂמְלָה toga, Obergewand, welches noch unentbehrlicher ist, da es nach Ex 22 26, Dtn 24 13 zugleich als Nachtdecke diente) lässt, I Kor 6 7. Beide Beispiele vereinigt auch Lc **29**, nur dass er trotz seiner 6 6

22 50 bezeugten Vorliebe die rechte Wange nicht hervorhebt, da der Stellung des mit der rechten Hand ausholenden Gegners die linke entsprechender wäre, und dass er anstatt des Prozessirenden einen Räuber (ἀπὸ τοῦ αἴροντος) setzt, welcher naturgemäss zuerst das Oberkleid abfordert; aber auch um des Unterkleides willen soll man sich nicht zur Wehr setzen: κωλύειν τι ἀπό τινος etwas Jemandem vorenthalten. Als 3. Beispiel einer, selbst ungerechte Forderungen überbietenden und dadurch beschämenden, Mehrleistung erscheint Mt **41** der Fall, dass man zu einem Frohnweg zwangsweise angehalten wird: ἀγγαρεύειν auch 27 32, ein aus dem Persischen ins Griechische, Lateinische, aber auch Rabbinische übergegangener Kunstausdruck der von Cyrus eingerichteten Reichspostordnung, wonach die Couriere, ἄγγαροι, von Station zu Station Menschen, Zugthiere, Geschirr requiriren durften; beträgt dieser Weg, den man als Gepäckträger oder Wegweiser zu machen hat, ein μίλιον (1000 Schritte, 8 Stadien, 1472 Meter), so leiste man lieber doppelten Dienst, als dass man sich zu einer Erwiderung des Unrechts hinreissen liesse! Nicht vergolten, sondern überboten soll werden, nämlich Böses mit Gutem Rm 12 21. Dabei führt die Antiklimax vom Gewaltthätigen v. 39 über den Prozessirenden v. 40 und autoritätsmässig Nöthigenden v. 41 herab zu dem einfach Bittenden **42**. Dem soll die Bitte gewährt, beispielsweise der ein (unverzinsliches, also dem Gläubiger Schaden bringendes Ex 22 24, Lev 25 37, Dtn 15 7 23 20) Anlehen Begehrende nicht abgewiesen werden. Aus dem Act der Wohlthätigkeit wird Lc **30** im Zusammenhang mit v. 27 28 ein Act der Feindesliebe; denn *einem Jeglichen* ohne Unterschied soll seine Bitte gewährt und keinem Räuber etwas *abgefordert* werden. Lauter Maximen, welche zu begreifen sind unter der Voraussetzung factisch bestehender rechtsloser Willkürherrschaft, der gegenüber Grundsätze zur Geltung gebracht werden, welche den moralischen Sieg des Gottesreiches verbürgen. Die Gemeinschaftspflicht des Jüngervereins soll nach aussen darin bestehen, lieber, auf das Recht Verzicht leistend, Unrecht zu leiden, als es zu erwidern, und — das führt zum letzten Abschnitt — auch die Feinde zu lieben.

Sechstes Beispiel: von der Feindesliebe. Mt 5 43—48 = Lc 6 27 28 32—36. ***Gesagt ist*** Lev 19 18 nur die 1. Hälfte des Mt **43** angeführten Spruches, allerdings unter der Voraussetzung, dass der Begriff des Nächsten (πλησίον ist das adverbial gebrauchte Neutrum; ὁ πλησίον scil. ὤν, qui juxta sive prope est: Ausdruck von LXX für רֵעַ, zuweilen auch für עָמִית) seine Schranke an der Volksgrenze habe („Kinder deines Volkes", welchen Lev 19 34 höchstens noch der ansässige Fremdling גֵּר beigefügt erscheint), wesshalb die Schriftgelehrten als Ergänzung den, durch die Stellung des AT gegen Moabiter, Ammoniter, Edomiter, Amalekiter u. s. w. Dtn 7 2 15 3 20 13—18 23 21 25 17—19, Mal 1 3 an die Hand gegebenen, Satz aufgestellt zu haben scheinen, die Heiden dürfe, ja solle man als Gottes- und Nationalfeinde hassen.

Was man in gegentheiliger Richtung vom Talmud rühmen darf (Cohen, Die Nächstenliebe im Talmud 1888), hat den Sinn, dass hier der biblische Begriff des גֵּר Fortbildung im Sinne des „Sohnes Noah" gefunden, welcher nicht gläubiger Israelit, aber Genosse der bürgerlichen Gemeinschaft ist; darum ist ihm gegenüber die sittliche Pflicht zu erfüllen, er ist Gegenstand der Liebe. Gleichwohl bezeichnet die Glosse Mt 43 sachlich richtig die aus den geschichtlichen Verhältnissen resultirende Stimmung gegen die Heidenwelt im Grossen und Ganzen, das adversus omnes alios hostile odium (Tac. Hist. 5 8). Wie einerseits der schwer verletzte Genius des „auserwählten Volkes", das sich zur Weltherrschaft berufen meinte, gegen die Bedrücker mit immer tödtlicher werdendem Hasse reagirte, lassen es die andern Völker, voran die Römer,

nicht fehlen an Kundgebungen der Verachtung, an Verwünschung, Fluch und Schmähung aller Art gegen Alles, was jüdisch hiess oder schien. Hier also entfaltet die Lehre von der Gerechtigkeit des Gottesreiches den idealsten Universalismus, wenn 44 nicht etwa bloss Privatfeinde (das ginge über die Vorbilder schon des AT und Stellen wie Ex 23 4 5, Lev 19 18, Prv 20 22 24 17 29 25 21 22, Job 31 29, Ps 7 5 35 13 14 nicht hinaus), allerdings auch nicht Nationalfeinde als solche (denn dieser Gesichtspunkt kommt überhaupt nicht zum Vorschein), sondern Alle, welche den Jüngern mit Hass und Verfolgung entgegentreten, in die Liebespflicht derselben eingeschlossen werden. Diesen Gedanken hat daher das am meisten universalistische 3. Evglm mit Vorliebe gepflegt, ja geradezu an die Spitze seiner ganzen Rede gestellt und 10 29—37 illustrirt. Dafür werden die matthäischen Auseinandersetzungen mit der pharisäischen Gesetzeserfüllung ganz und grundsätzlich umgangen, weil es dem Evglsten und seinem heidenchristl. Publikum hiefür an Interesse mangelte. Was er bringt, das gestaltet er um zu allgemeinen sittlichen Sentenzen, zu Normen für die Erfüllung der nova lex des Christenthums. Die lucanische Rede enthält darum einfach die Grundordnungen des, nur mit Mitteln duldender Liebe zu vertheidigenden und zu erweiternden, Reiches, greift auch höchstens in den eingeschobenen Versen 39 40 und wohl auch 45 über diesen Inhalt hinaus. Leidenswilligkeit und Feindesliebe — das sind die leitenden Gedanken bei Lc, wie bei Mt Gesetz und Gerechtigkeit.

In der Einführung Lc **27** ἀλλὰ ὑμῖν λέγω = 12 4 scheint die matthäische Antithese ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν nachzuklingen, nur dass der Gegensatz hier das Publikum betrifft: die Weherufe waren an Abwesende gerichtet, das Folgende gilt *Euch, die ihr zuhöret.* Auch hier steht *Liebet eure Feinde* thematisch an der Spitze; lucanisch ist der Parallelismus von ἐχθροί = μισοῦντες wie 1 71, der weitere Fortgang Lc **28** mit Erinnerung an I Kor 4 12, Rm 12 14 umgestaltet; vgl. auch zu ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς I Pt 3 16 οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τ. ἀ. (eure Beleidiger), zum Ganzen Rm 12 14 20. Durch ein Verhalten, das sich nicht durch freundliche oder feindliche Begegnung seitens der Menschen, sondern nur durch die Liebespflicht bestimmen lässt, sollen Mt **45** die Reichsgenossen υἱοὶ θεοῦ (sachlich nicht verschieden von τέκνα θεοῦ) werden, d. h. solche, welche das gleichmässige Verhalten Gottes gegen Gerechte und Ungerechte in ihrem eigenen Verhalten nachbilden. Auf dem Untergrunde dieser ethischen Auffassung der υἱότης hat der, sonst jüd.-messianisch zu verstehende (s. zu 2 13), später auch von griech. Voraussetzungen berührte (s. zu Lc 1 35), Begriff der Gottessohnschaft im Geiste Jesu jene Umwandlung erfahren, in Folge welcher er, als in seinem eigenen Personleben zur vollkommenen und vorbildlichen Verwirklichung gelangt, charakteristische Selbstbezeichnung geworden ist; s. zu Mt 11 27. Der Begründungssatz soll das Recht des Satzes ὅπως γένησθε κτλ. darthun. Nur hier im NT wird ἀνατέλλειν transitive gebraucht; βρέχειν aber wie Lc 17 29. Dass sich erst in der Feindesliebe das volle Wesen der göttlichen Liebe offenbart, geht Mt **46** daraus hervor, dass Freundesliebe auf Gegenseitigkeit beruht. Das ἀσπάζεσθαι **47** ist nach dem morgenländischen Sinn der Begrüssung, wonach dieselbe zugleich Segenswunsch und Liebeszeichen ist, zu beurtheilen. Ebenso thun auch die Zöllner (s. zu Lc 3 12) und Heiden (s. zu Mt 18 17). Statt τί περισσόν bietet Justin, Apol. I 15, das zur Erklärung dienliche τί καινόν. Den Abschluss bildet **48** ἔσεσθε (imperativisch) οὖν τέλειοι (ἐν μηδενὶ λειπόμενοι Jak 1 4) ὡς ὁ πατὴρ κτλ. nach Dtn 18 13 τέλειος ἔσῃ ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ σου. Damit ist der Gottesbegriff ganz mit ethischem Inhalte erfüllt und die sittliche Aufgabe unter einen, dem platonischen Tugendbegriff (ὁμοιοῦσθαι τῷ θεῷ) analogen, Gesichtspunkt gestellt. Während der entsprechende at. Gedanke Lev 11 44 19 2 nur auf „Heiligkeit“, d. i. levitische Reinigkeit oder nationale Absonderung, geht, bedeutet die hier geforderte „Vollkommenheit“ die beschriebene Schrankenlosigkeit der Liebe selbst. Den ganzen Abschnitt hat Lc 32—36 unter Voranstellung des Satzes 31

(s. zu Mt 7 12), welcher auf diese Weise den Uebergang von dem (zuvor empfohlenen) passiven zum activen Verhalten bildet, so redigirt, dass zunächst die sittliche Werthlosigkeit der auf Gegenseitigkeit beruhenden Liebeserweise an 3 Beispielen gezeigt wird, von welchen das erste **32** = Mt 5 46, die beiden anderen aber **33 34** einen Ersatz für Mt 5 47 mit Anklang an v. 42 (δανείζειν) darstellen; Eigenthum des Lc insonderheit ist die dreifache Frage ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; das göttliche Wohlgefallen (vgl. 1 30 2 40 52, also nicht „Dank") steht im Sinne der Vergeltung, erinnert aber immer dem Ausdrucke nach an die paul. χάρις, der Sache nach freilich = μισθός Mt 46, vgl. Lc 35. Unter τὰ ἴσα sind entweder die gleichen Dienste (verzinsliches Darleihen) oder die ungeschmälerten Gelder (Rückgabe des Capitals) verstanden. Die moderne kath. Exegese wird, indem sie das Letztere vorzieht (z. B. Schz), dem Wortverstand gerecht, während die mittelalterliche Kirche auf Grund unserer Stelle den Christen das Zinsnehmen verbot und damit die finanzielle Intervention der Juden unentbehrlich machte. Jetzt folgt das 27 28 antecipirte Thema **35** = Mt 44 45 noch einmal (über πλήν s. zu Lc 6 24) unter Hinzufügung des, an die Erwähnung von ἀγαθοποιεῖν καὶ δανείζειν Lc 33 34 anschliessenden, den socialen Zielpunkten des Lc entsprechenden, ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες, was nach dem Context nihil inde sperantes (ἀπελπίζειν nach Analogie von ἀποδιδόναι, ἀπολαμβάνειν zu verstehen), nach dem gleichzeitigen griech. und hellenistischen Sprachgebrauch freilich nil desperantes, unter Voraussetzung endlich der LA μηδένα neminis spem praescindentes zu übersetzen wäre. Anstatt des matthäischen πατὴρ ἐπουράνιος erscheint hier der ὕψιστος (auch Lc 1 32 35 76, Act 7 48, sonst noch θεὸς ὁ ὕψιστος Act 16 17 und Mc 5 7 = Lc 8 28 und Hbr 7 1), entsprechend dem hebr. עֶלְיוֹן, aber auch dem griech. Ζεὺς ὕψιστος. Mit der Formulirung ἔσεσθε υἱοί wird die Sohnschaft als im Gottesreich eintretende Belohnung gefasst, während die Erinnerung an die Gotteskindschaft Mt 45 nur zur Nachahmung des göttlichen Thuns anregen sollte, wodurch man gottähnlich, ein Kind Gottes werde. Nachdem einmal Gott als χρηστός bezeichnet war auch gegen Undankbare und Böse, eignet sich Lc **36** anstatt des abstracten τέλειος Mt 48 besser die Bezeichnung Gottes als οἰκτίρμων nach II Kor 1 3, welchem die, den Geist des 3. Evglms bezeichnende, Forderung γίνεσθε οἰκτίρμονες (statt τέλειοι) entspricht.

Nachdem Mt 5 21—48 dargethan war, wie man die Forderungen des Gesetzes besser verstehen müsse, als Schriftgelehrte und Pharisäer sie verstehen, wird im 2. Theil der Bergpredigt zunächst 6 1—18 weiter gezeigt, wie man jene Forderungen auch nicht in einer Weise erfüllen dürfe, die sich, weil ausserhalb der Zwecke Gottes liegenden Motiven entsprungen, selbst entwerthet (Ws). Unter diesem Gesichtspunkt werden nunmehr die geltenden frommen Uebungen, die beliebtesten „guten" oder „frommen Werke", die 3 vorzüglichsten Tugendmittel und Frömmigkeitsäusserungen des herrschenden Pharisäerthums kritisirt, vgl. Tob 12 8. Alle 3 Stücke haben, von dem Zusatz über das Gebet v. 7—15 abgesehen, gleichen Eingang, gleichen Schluss, gleichen Zweck. Der Uebergang von dem Thun der ὑποκριταί zu der Forderung Jesu, die darauf geht, dass die Tugendübung aus der rechten Gesinnung fliessen und dem verborgenen Leben der Gemeinde entsprechend ἐν τῷ κρυπτῷ statt haben müsse, geschieht stets mit ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσι τὸν μισθὸν αὐτῶν.

Vom Almosen. Mt 6 1—4. Die LA ἐλεημ. statt δικ. ist zwar falsch; gleichwohl ist **1** nicht als Ueberschrift zu 2—18 zu fassen, sondern die schon 5 6 10 20 eingeführte *Rechtbeschaffenheit* erfährt eine sofortige Beziehung auf die Wohlthätigkeit. Das Almosen heisst als bevorzugte Gerechtigkeitshandlung selbst Gerechtigkeit, daher in LXX das hebr. צְדָקָה 10mal mit ἐλεημοσύνη = charité wiedergegeben wird; auch das aramäische צִדְקָה steht Dan 4 24 in Parallele

mit „Wohlthat an die Armen", und II Kor 9 9 10 bedeutet δικαιοσύνη im Anschlusse an Ps 112 9 die probitas benefaciendo conspicua, ja Tob 12 9 14 11, sowie in der Sprache des Talmud geradezu Almosen; ähnlich Tob 2 14 ἐλεημοσύναι καὶ δικαιοσύναι, Dinge, die Anspruch auf Lohn mit sich führen. Aber gerade dem, diesen Sprachgebrauch (Gerechtigkeit = Verdienst) bedingenden, Gesichtspunkt tritt Jesus entgegen mit *Seid auf eurer Hut*, denn Gott will und kann nur auf die Erfüllung seines eigenen Willens, nicht aber auf die Befriedigung menschlicher Eitelkeit einen Lohn setzen. Das μὴ σαλπίσῃς 2 ist doch wohl, gleich unserem „Posaune es nicht aus", nur Metapher für: Thue es nicht, ein Geräusch damit zu erregen, deiner Eitelkeit damit zu dienen. *In den Synagogen* pflegte am Sabbat für die Armen gesammelt zu werden. Die vollständige Freiheit von allen selbstsüchtigen und selbstgefälligen Nebengedanken wird 3 so ausgedrückt, dass nicht einmal die Schwesterhand von der That der Rechten etwas erfahren soll. Andernfalls hat man seinen Lohn dahin, ihn eben in dem gesteigerten Selbstbewusstsein vorweg empfangen, vgl. Phl 4 18; zweimal aber wird man nicht belohnt. Wohl aber ist 4 unbewusste Tugend werthvoll bei Gott, welcher, wo Menschen nicht mehr sehen, *im Verborgenen*, weil auch da gegenwärtig, sieht und vergelten wird: ἐν τῷ φανερῷ ist hier und in der Parallele v. 6 18 Zusatz. In der That ist es Art und Tugend des Gottesglaubens, die Erreichbarkeit aller guten Zwecke zu verbürgen, allen guten Handlungen daher auch den in der Erfüllung ihrer Ziele liegenden Lohn zu sichern. Daher hier die Einführung des populären Lohnbegriffes.

Vom Gebet. Mt 6 5—8. Die Pharisäer 5 beten gern (φιλοῦσι, so nur noch 23 6 7), aber heuchlerisch, mit Ostentation, indem sie sich von den Gebetsstunden wo möglich an den Strassenecken überraschen lassen, wo sie dann, wie heute noch Muhammedaner, wenn der Gebetsruf ertönt, stehen bleiben: ἑστῶτες, Gebetssitte Mc 11 25, Lc 18 11 13. Dagegen gehört das richtige Gebet 6 ins Privatissimum, was mit Worten aus Jes 26 20, II Reg 4 33 ausgedrückt wird. An diesen Hauptspruch schliesst sich noch eine, auch das sog. Herrngebet umfassende, Erklärung, nicht mehr gegen das heuchlerische Pharisäergebet, sondern 7 wie Koh 5 1, JSir 7 14 gegen das lange Beten, das βατταλογεῖν (Onomatopoiëticon, erklärt durch πολυλογία) gerichtet, welches der heidnischen Auffassung des religiösen Verhältnisses entspricht: fatigare deos, nämlich durch allseitige Motivirung der Bitten, zudringliches Einstürmen auf die Götter, die man dabei auch mit allen ihren Ehren und Titeln bedenkt. Denn es kommt, wie 8 mit Antecipation aus v. 32 = Lc 12 30 erklärt wird, nicht sowohl darauf an, Gott mit unseren Bedürfnissen und Wünschen bekannt, als vielmehr uns geschickt zu machen zum Empfang seiner Gaben. Letzteres bezweckt das Gebet, welches eingeleitet wird mit οὕτως (im Gegensatze zur βατταλογία) οὖν (da ihr nicht wie Heiden sein sollt) προσεύχεσθε ὑμεῖς im Gegensatze zu Heiden und ihnen sich gleichstellenden Juden.

Das Gebet des Herrn. Mt 6 9—15 = Lc 11 1—4. Ist die unter Erweiterung einer wohl ursprünglichen Ueberschrift und im Anschlusse an die Vorbereitung 5 33 Lc 1 berichtete Bitte geschichtlich (s. Einl. III 5), so kann das zur Befriedigung mitgetheilte Gebet den Jüngern nicht wohl schon von der Bergpredigt her bekannt gewesen sein. Es selbst führt sich geradezu als Muster und Formular des richtigen Betens ein: ὅταν προσεύχησθε λέγετε. So ist es auch nach

Doctr. XII apost. 8 3 täglich 3 mal gesprochen worden. Diesem ältesten Zeugniss für liturgischen Gebrauch reihen sich als älteste Auslegungen an die von TERTULLIAN (De oratione), CYPRIAN (De oratione dominica) und ORIG. (περὶ εὐχῆς). Die Anrede πάτερ Lc 2, bei Mt erweitert zu der üblichen jüd. Gottesanrede אָבִינוּ שֶׁבַּשָּׁמַיִם, kommt sporadisch im AT vor Jes 63 16 64 7, Jer 3 4, Ps 89 27, vgl. den Vaternamen ausgesprochen Dtn 32 6, Jer 31 9 20, Mal 2 10, Ps 103 13, vorausgesetzt Ex 4 22, Hos 11 1, Jer 3 19, Dtn 14 1, Ps 89 28, Mal 1 6, öfters in den Apokryphen Sap 2 16 14 3, JSir 23 1 51 10, Tob 13 4, III Mak 6 3. Erst in Jesu Mund ist er begriffsbestimmende und durchschlagende Bezeichnung Gottes geworden, vgl. Mc 14 36: zu erklären aus dem, Mt 5 45 48 entwickelten, normalen Verhältniss zwischen Gott und Menschen.

Durch diese sittliche Unterlage unterscheidet er sich zugleich auch von den bei arischen Völkern gebrauchten Gottesnamen von der Art des deorum hominumque pater etc. Das im Geiste Jesu gesprochene „Vater“ ist somit das eigentliche und wahre Kennzeichen der Gläubigen auf religiösem Gebiete, wie auch die darauf folgenden Bitten die stets sich gleich bleibenden Grundlinien aller christl. Weltanschauung enthalten, das wahrhafte „Bekenntniss“ der Christenheit (profiteri schon bei Tert.). Die 1. Hälfte des Gebetes, die 3 ersten Bitten des Mt, gehen von dem übergreifenden Rechte Gottes aus, welchem Himmel und Erde zu Dienst stehen. In der Art, wie hier die Interessen und Zwecke der Betenden vor Allem ganz zusammengeschlossen werden mit dem Interesse und Zweck Gottes, weist das Gebet sprechende Analogien auf zu jüd. Gebetsvorschriften (DELITZSCH in HbA), zumal zu dem Synagogengebet Kaddisch. In den übrigen Bitten verweilt das schon im 3. Satze vom Himmel nach der Erde sich senkende Gebet auf dieser Erde, um sich mit den Nöthen, Schranken und Hemmungen des Menschenlebens zu befassen. Daher dem 3maligen σοῦ der 1. Hälfte, in der 2. ἡμῖν, ἡμῶν und ἡμᾶς entsprechen, sei es nun, dass man mit den Reformirten hier wieder 3 (im Ganzen 6), sei es, dass man mit den Katholiken (seit AUGUST.) und Lutheranern 4 (im Ganzen 7) Bitten zählt. Nach Lc dagegen enthält das Gebet nur 5 Bitten, an den Fingern aufzuzählen; es stellt nämlich die 1. Bitte die absolute Verpflichtung des Menschen gegenüber dem Zwecke Gottes fest, dessen Erreichbarkeit auf Erden Voraussetzung der 2. und der in dieser enthaltenen Lebensaufgabe des Menschen ist, während die 3. zur Nothdurft des Erdenlebens sich herabsenkt, die 4. aber der Verschuldung, die 5. der Versuchungen dieses Lebens gedenkt. Dass nämlich nur diese kürzere Form den ursprünglichen Textbestand bei Lc darstellt, erhellt daraus, dass noch dem ORIG. 26 29 keine Handschrift bekannt war, welche die 3. und 7. Bitte dargeboten hätte. Damit stimmt der Befund in B und L. Die kürzere Form bezeugen auch im Abendlande Tertullian und Augustin. Der Itala-Codex ff2 und syr cur verleugnen wenigstens die 3. Bitte, Vulgata und die armenische Version dazu auch die 7., während ℵ nur die 3., nicht aber die 7. Bitte hat.

Gleich formulirt sind Mt 9 wie Lc 2 die beiden ersten Bitten: ἁγιασθήτω (= יִקָּדֵשׁ, griech. Ausleger setzen es gleich δοξασθήτω) τὸ ὄνομά σου, das at. שֵׁם יְהוָֹה. Der „Name“ ist das geoffenbarte Wesen Gottes: der Name Gottes als des Vaters im beschriebenen Sinne werde allenthalben, und so auch von den „Kindern Gottes“, welche dieses Gebet sprechen, mit der dem „Heiligen in Israel“ gebührenden Scheu erkannt, genannt, gepriesen (sanctificare = benedicere nach TERT.); die Form der Bitte nach Jes 29 23. Dies aber wird und muss geschehen in demselben Umfange, als Mt 10 auf Erden das Reich Gottes, das jetzt schon keimweise vorhandene, „kommt“, d. h. wächst und gedeiht, extensive und intensive Realität gewinnt. Geradezu eschatologisch fassten es lat. Väter (seit TERT.), während die griech. der Bitte eine ethische Wendung nach Lc 17 21 gaben (seit ORIG.). An Stelle der 1. Bitte las MARCION eine Bitte um den heiligen Geist, und wenigstens an Stelle der 2. haben GREGOR von Nyssa und MAXIMUS CONFESSOR in der That: ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ᾽ ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς, und so scheint, abgesehen von der Stellung, welche die Lehre vom heiligen Geist auch sonst bei Lc einnimmt, die erklärende Bemerkung V. 13 eine Bitte um den heiligen Geist vorauszusetzen. Die 3. Bitte bei Mt bringt entweder die Be-

dingung für die Erfüllung der 2. oder sie ist einfach Explication der beiden ersten (bei Tert. tritt sie in die Mitte zwischen beide); also nicht bloss Ausdruck der Ergebung in Gottes Willen, wie die formale Parallele 26 42. Derselbe Wille Gottes, welchen die Engel im Himmel (so schon Orig., während Tert. und Cyprian das ὡς gar nicht lasen) auf eine ihm völlig genugthuende Weise ausrichten Ps 103 20 21, möge auch innerhalb der Menschheit immer vollkommener verwirklicht werden. Wo sein Wille geschieht, da herrscht Gott als König, wird daher ebenso gewiss sein Name geehrt als sein Reich gemehrt. So versenkt der hier Betende sich mit Abstreifung alles Irdischen, Endlichen und Persönlichen in die grossen Gottesgedanken, daraus irdisches Geschehen erst sein Verständniss, menschliches Leben erst seinen Zweck gewinnt. Die 2. Hälfte des Gebets, d. h. bei Mt die 3 oder 4 letzten Bitten, befasst sich mit den physischen und moralischen Vorbedingungen, welche erfüllt werden müssen, wo die ersten Bitten erhörbar sein sollen. Also nicht dem physischen Leben um seiner selbst willen gilt die 4., bzw. 3. Bitte, sondern sofern es die Voraussetzung ist für die Lösung der Lebensaufgabe und darum auch für die Verwirklichung des Willens Gottes und das Kommen seines Reiches. Dabei steht ἄρτος wie לֶחֶם a potiore für victus (so schon Cyprian) überhaupt, ἐπιούσιος aber ist ein, vom Verfasser der Quelle von Mt **11** = Lc **3** nach Analogie des erst in LXX auftauchenden Wortes περιούσιος gebildetes (so urtheilt schon Orig.), sonst nicht vorkommendes, Wort, welches seiner Herkunft nach so dunkel ist wie jenes, aber seiner Bedeutung nach auf לֶחֶם חֻקִּי Prv 30 8 oder τροφὴ ἐφήμερος Jak 2 15 hinauszulaufen scheint. Fraglich ist hinsichtlich beider Adjectiva, ob sie direct auf die betreffenden Verba zurückzuführen, d. h. von den Participien ἐπί—ὄντ und περί—ὄντ abzuleiten (dann würde περιούσιος das ältere Wort περιώσιος ersetzt haben) oder aber an das Substantiv οὐσία anzuknüpfen sind. Dieses bedeutet in der philosophischen Sprache Wesen, Realität; in der Volkssprache Vermögen, Besitz, aber auch, wie Cremer (Wörterbuch der bibl. Gräcität) darthut, Dasein, Existenz. Im letzteren Falle wäre ἐπιούσιος wesenhaft oder was zum Dasein gehört, im ersteren „dazu gehörig“ (vielleicht im Gegensatz zu περιούσιος überseiend, überflüssig): also Brod, welches dazu, d. h. für uns zu dem σήμερον, dem heutigen Bedürfnisse gehört. In den Targumen tritt der Begriff „Brod“ in häufiger Verbindung mit dem Wort סְעַד auf, was das die leibliche Existenz Erhaltende bezeichnet. Allerdings wäre nach Analogie von ἐπουσία, ἐπουσιώδης mit Umgehung des Hiatus eher ἐπούσιος zu erwarten; aber Formen wie ἐπιεικές, ἐπιορκεῖν und, wenn man diese etwa mit dem Digamma aeolicum rechtfertigen wollte, das schon homerische ἐπιόψομαι (ich will ausersehen), ferner ἐπίοπτος, ἐπιόσσομαι beweisen die Möglichkeit auch jener Bildung. Dieselbe hat vor der, an sich leichteren und durch den Vorgang des Hbrevglms (nach Hier.: לֶחֶם מָחָר = panis crastinus, dagegen Tert., Cyprian, it quotidianus, vg supersubstantialis) empfohlenen, Ableitung von ἐπιέναι (vgl. ἡ ἐπιοῦσα scil. ἡμέρα z. B. Act 16 11) voraus, 1) dass nach Mt 34 den heutigen Tag morgige Sorgen nichts angehen, 2) dass das in beiden Texten stehende ἡμῶν neben ἡμῖν nur dann nicht überflüssig erscheint, wenn das für unsere Bedürfnisse ausreichende Brod, das Brod unseres Bedarfs gemeint ist, 3) dass das lucanische τὸ καθ' ἡμέραν (vgl. 16 19, Act 17 11), welchem übrigens auch die präsentische Imperativform statt δός entspricht, mindestens recht pedantisch erschiene: gib uns jeden Tag für den morgigen Tag. Andere Versuche der Her-

leitung aus ἐπιέναι laufen auf die Bedeutung „gewöhnlich, herkömmlich" hinaus, berühren sich also sachlich mit der entgegenstehenden Ableitung. Dem leiblichen stellt die 5., bzw. 4. Bitte das unumgänglichste Bedürfniss der Seele zur Seite, die Vergebung der ὀφειλήματα Mt 12, die zwar Lc 4 durch ἁμαρτίαι erklärt, aber doch im Begründungssatze καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν (von ἀφίω, statt ἀφίεμεν) παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν gleichfalls vorausgesetzt sind. Das Präsens bezeichnet die Versöhnlichkeit als eine dem Beter grundsätzlich eigene, zu seinem Wesen gehörige (ὡς einfach vergleichend), während ἀφήκαμεν, was Mt ℵB für ἀφίεμεν bieten, zum Gedanken von 5 23 24 stimmen würde. Im Uebrigen drückt ὡς καί (vgl. Joh 13 34) das Vorhandensein des, dem göttlichen Verzeihen auf menschlicher Seite entsprechenden, Verhaltens aus, womit also Vergeben als selbstverständlich auf der Seite desjenigen erscheint, der sich überhaupt getraut, Gott um Vergebung anzuflehen; vgl. 18 21—35, JSir 28 2. Bei Philostratus betet dagegen Apollonius: ὦ θεοί, δοίητέ μοι τὸ ὀφειλόμενον. Die 6., bzw. 5. Bitte schliesst sich nun an die vorige an, sofern der Bitte um Vergebung begangener Sünden die um Bewahrung vor eben neu zu begehenden folgt. Dabei erscheint Gott als der die Versuchung herbeiführende, die Menschen in dieselbe hineinführende, wie I Kor 10 13. Sofern nun aber nach der vermittelnden Anschauungsweise Jak 1 13 „Gott Niemand versucht", der Versucher vielmehr Mt 4 3 der Teufel ist, welchem Gott nur von Zeit zu Zeit die Befugniss zu solchem Thun einräumt 4 1, Lc 22 31, Job 1 12, fügt Mt der 6. Bitte einen Zusatz bei, darin auch dies nicht gewünscht wird; vgl. die Differenz des Standpunktes zwischen II Sam 24 1 und I Chr 21 1. Im 2. Halbvers findet man entweder nur die positive Ergänzung zu dem negativen Inhalt des 1. (deprecatio und precatio), in welchem Falle 6 Bitten zu zählen wären (Tert., Cyprian, Orig.), oder aber einen Fortschritt über den Inhalt der 1. Vershälfte hinaus, sofern jede Versuchung von selbst hinfällig würde, wenn wir nur erst einmal auf die Dauer befreit wären: ἀπό setzt das Bedrohtsein vom π., ἐκ das Verwickeltsein im π. voraus. Schon die Kirchenväter sind darüber uneins, ob πονηροῦ maskulinisch (Tert., Cyprian, seit Orig. die Griechen) oder neutrisch (die meisten Abendländer) zu nehmen sei. Für πονηρός = διάβολος sprechen die Parallelen Mt 13 19 38, I Joh 2 13 14 3 12 5 18, Eph 6 16. Aber zweifelhaft sind schon die Stellen Mt 5 37, Joh 17 15, II Th 3 3, I Joh 5 19, und Rm 12 9 beweist die Möglichkeit einer neutrischen Fassung. Auch ῥύεσθαι ἀπό τινος wird bald so, dass an Personen Rm 15 31, II Th 3 2, bald so gebraucht, dass an Sachen gedacht ist II Tim 4 18, vgl. auch I Th 1 10, wo die LA zwischen ἐκ und ἀπό schwankt. Für die persönliche Fassung spricht, abgesehen von der sonstigen concreten Anschauung des NT vom Wesen des Bösen, die oben gegebene Motivirung des Zusatzes. Sachlich genommen müsste der Ausdruck jedenfalls das sittlich Böse bedeuten, nicht etwa bloss, im Gegensatze zu der in der vorigen Bitte berührten Sünde, das Uebel. An Erlösung von Mühen und Nöthen des Erdenlebens überhaupt zu denken, würde dem Geiste Jesu nur mit der Mt 26 39 42 hinzugefügten Beschränkung, dem Gedankenfortschritt des Gebets aber höchstens dann entsprechen, wenn die Bitte etwa durch Beziehung auf ein „seliges Ende" einen abschliessenden Sinn gewinnen sollte; aber diese Beziehung selbst ist schon durch die nächste Parallele Joh 17 15 ausgeschlossen. Die Doxologie ὅτι σοῦ ἐστιν κτλ. = I Chr 29 11 ist anerkanntermaassen ein liturgischer Zusatz, der sich zuerst, wenn auch nicht vollständig, Doctr. XII apost. 8 2, dann in den syr. Uebersetzungen, bei

den Vätern seit CHRYS., aber noch nicht bei CYPRIAN und TERT. findet; auch die früheren Uncialen und Vulgata verleugnen ihn. Daher auch der unmittelbare Anschluss des Folgenden mit ἐὰν γάρ. Uebrigens stellt **14** und **15** einen Zusatz des Evglsten zum Behuf der Sinnerklärung von v. 12 dar; vgl. 18 35 = Mc 11 25.

Das Fasten. Mt 6 16—18. Diese schon zu Mc 2 18—22 besprochene asketische Uebung wurde von den Pharisäern mit möglichster Ostentation betrieben. Sie machten aus der üblichen Entstellung des Gesichts eine Zurschaustellung der kläglichen Geberden: so etwa können wir das Wortspiel **16** ausdrücken ἀφανίζουσιν ὅπως φανῶσιν, eigentlich „sie machen unsichtbar ihre Angesichter", nämlich durch Asche und den Schmutz des ungereinigten Gesichtes und Bartes, um sichtbar zu werden; vgl. andere Wortspiele 21 41 24 30. Gegentheils soll der Fastende sein Haupt salben, sein Angesicht waschen, als ginge er zum Gastmahl Lc 7 46, Ps 23 5; vgl. das Gegentheil, die Bedeutung der Abwesenheit der Salbe, II Sam 12 16—23 14 2, Dan 10 3. Also wo man zur Freude Ursache hat, taugt das Symbol der Trauer nicht, so fanden wir es Mc 2 19 = Mt 9 15 = Lc 5 34. Wo aber der Schmerz im Herzen sitzt, das Fasten am Platze wäre, da soll man es sich nicht merken lassen, nicht mit der auferlegten Entsagung prahlen, mit der geübten Resignation kokettiren. Trauer über Sünde und Schuld, Selbstdemüthigung und Selbstverdammung, Reue und Busse bedeuten einen Vorgang zwischen Gott und dem einzelnen Menschen, eignen sich also nicht zum Schauspiel für Andere. In unserem Spruche steht übrigens das Fasten für die Sache selbst, in dem früheren als ein von der Sache möglicher Weise ablösbares Zeichen und Sinnbild. Beidemal geht Jesus auf der Spur des Propheten Jes 58 3—7.

Es folgen nun Mt 6 19—7 6 als 4. bis 6. Glied der 2. Reihe 3 Verbote, unter welchen sich wenigstens das 1. und ausgeführteste 6 19—34 dem Grundgedanken der Bergpredigt insofern anschliesst, als das Thema der Gerechtigkeit darin durch den v. 33 gemachten Zusatz καὶ τὴν δικαιοσύνην weiter geführt wird. Diese Gerechtigkeit darf nämlich, wo einmal das Gottesreich als höchstes aller Güter erkannt wurde, nicht neben anderen, auf der Aussenseite des Lebens liegenden, Gütern und Zwecken erstrebt werden, vielmehr soll die Sorge um es über alle anderweitigen Sorgen hinwegheben. Insofern entspricht der Verinnerlichung der Gesetzerfüllung 5 17—48 und des Gottesdienstes 6 1—18 jetzt die, im Folgenden durchgeführte, Verinnerlichung des Lebensgutes und Lebenszweckes. Dieses, Jesu Urtheil über das Weltleben im Erwerb, Genuss und Sorge enthaltende, Stück selbst aber ist aus einem ganz anderen, Lc 12 13—21 ersichtlichen, Zusammenhang herausgebrochen und erscheint Lc 12 22—34 in der richtigen Reihenfolge seiner Bestandtheile; s. Einl. I 6.

Schätze auf Erden und im Himmel. Mt 6 19—21 = Lc 12 33 34. Den Schätzen auf Erden (gemeint sind die in Holzkisten, wo sich massenhaftes Ungeziefer entwickelt, aufbewahrten Kleider und sonstiger Prunk, FURRER 115) drohen Mt **19** kleine, unsichtbare Feinde: *Motte* (Jes 51 8, vgl. Jak 5 2 σητόβρωτα γέγονεν) *und* Frass, d. i. *Rost* (Jak 5 3 ἰός), die sie *unsichtbar*, d. i. hinschwinden *machen*, langsame, aber sichere Zerstörungsarbeit liefern; zu diesen chronischen Uebeln kommen acute Fälle, *Diebe, welche durch* die Wand *graben*, vgl. 24 43, *und stehlen*. Anderer Gesichtspunkt für das θησαυρίζειν II Kor 12 14. Die Vorschrift Mt **20** wird Lc **33** dahin ausgedeutet, dass man seine Habe verkauft und den Erlös als Almosen verwendet. So tritt an die Stelle des negativen, aber weiteren Gedankens ein positiver, aber beschränkter, auf eigenmächtiger Generalisirung des individuell gearteten Falles Lc 18 22 beruhend. Dabei wird, wie aus dem Nicht-Erwerb irdischen Gutes Verkauf desselben, so aus der Unverlierbarkeit des himmlischen Gutes Unerschöpflichkeit desselben, *Beutel, welche nicht veralten, Schatz, der nicht ausgeht*. Um so genauer stimmt die Schlusswendung Mt **21** = Lc **34**:

wie der Mensch mit seinen Zwecken wächst, so ist er schliesslich auch mit dem besten Stück seines Wesens, mit dem Mittelpunkt seiner Persönlichkeit entweder als ein Theil der Natur „auf Erden“ oder als ein Glied des Gottesreiches „im Himmel“ Kol 3 2 3. Auf diesem Punkte gibt es für Jesus keine Compromisse und Pakte, sondern nur Forderungen von absoluter Gültigkeit, die in schroffster Form gestellt werden.

Vom lumen internum. Mt 6 22 23 = Lc 11 34—36. Der Spruch schliesst sich an das andere Wort vom Licht, die Parabel Mt 5 15 = Lc 11 33 (s. Einl. II 2), nur ad vocem lux äusserlich an, wird daher von Mt erst in einen sachlichen Zusammenhang gebracht, insofern die zuvor besprochene Richtung auf das Irdische dem Leben das erforderliche Licht raubt. Nach Prv 20 27 ist „des Menschen Odem eine Leuchte des Herrn, durchforschend alle Kammern des Herzens“; vgl. bezüglich des Sinnes I Kor 2 11; daraus ergibt sich für jene Macht des sich selbst durchsichtigen und auch Fremdes klar wiederspiegelnden Selbstbewusstseins, darauf die Kräftigkeit einer Persönlichkeit beruht, das Bild eines im Mittelpunkt des inneren Menschen brennenden Leuchtfeuers, welchem in der Ausrüstung des äusseren Menschen das Auge entspricht als spezifisches Lichtorgan, λύχνος τοῦ σώματος Mt 22 = Lc 34. Wo dieses ἁπλοῦς = integer, einfach, normal und insofern gesund ist, da *ist auch der ganze Leib licht*, d. h. ins Licht gestellt, bewegen sich alle seine Glieder im Hellen, folgen unwillkürlich der Weisung und Leitung des Auges und führen Alles, was zu thun ist, sicher und richtig aus. Das Umgekehrte findet Mt 23 statt, wo das Auge *böse* ist: auch πονηρός = רע wird so im physischen und zugleich im sittlichen Sinne gebraucht. Hier erhellt beiläufig, dass der dem Spruch vom Salz (ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ Mt 5 13) ursprünglich parallele Spruch vom Lichte eben der unsrige ist (ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ). Ist also das innere Licht finster, *wie gross* wird dann *die Finsterniss* sein? Welch eine Nacht, wenn sogar das, was Licht sein sollte, nur dazu dient, den Menschen in die Irre zu führen, in Dunkel und Finsterniss zu begraben! Anstatt dieses Ausrufs bringt Lc 35 eine Mahnung, sich vor solchem Geschick zu bewahren. Wo man nun auf dem Zusammenhang der lucanischen Lichtsprüche mit 11 29—32 besteht (s. zu Lc 11 33), da findet man in 34 den Gedanken, dass es bei gesunder innerer Verfassung des Menschen keines σημεῖον bedürfte, in 35 eine Andeutung der Vermuthung, dass in Wirklichkeit der entgegengesetzte Fall vorliege. Aber syr cur D und gute Zeugen der Itala lassen sowohl diesen Vers als den darauf folgenden 36 ganz aus. Dieser ist in seiner Form nach dem Schema Mt 22 εἰ οὖν κτλ. gebildet, während er seinem Inhalte nach die schwerfällig ausgefallene Kehrseite dazu darstellt. Dabei zeigt die verschiedene Stellung von ὅλον und φωτεινόν im Vorder- und im Nachsatze, dass dort der Nachdruck auf ὅλον, hier auf φωτεινόν ruht: *Wenn nun dein ganzer Leib licht ist, keine finstern Regionen enthaltend — licht wird er dann ganz sein, wie wenn die Leuchte mit ihrem Strahl*, eigentlich Blitz *dich erhellt.* Mit dem letzteren Zug lenkt das 2. Wort vom Licht wieder in den Zusammenhang des 1. über, welches von der erleuchtenden Bestimmung des Lichtes handelte.

Vom Doppeldienst. Mt 6 24 = Lc 16 13. Der Spruch (ἀντέχεσθαι = sich daran halten) fehlt im richtigen Zusammenhang nach Lc 12 34 und ist ad vocem οἰκονόμος (daher der Knecht οἰκέτης heisst wie Act 10 7) dem Gleichniss vom ungerechten Haushalter ins Gefolge gegeben. Aber auch bei Mt ist der Zu-

sammenhang wenigstens durch den Einschub v. 22 23 verdunkelt. Ursprünglich sollte der Gedanke illustrirt werden, dass sich das Streben nach dem Gottesreich nicht vereinigen lässt mit dem Dienst des μαμωνᾶς (aramäisch מָמוֹנָא, was nach AUGUST. punisches Wort für lucrum), d. h. dem als Götzen personificirten Reichthum, dem Plutus.

Der Erbstreit. Lc 12 13—21. Dieses lucanische Sondergut muss hier eingeschoben werden, weil die unmittelbare Fortsetzung der hierbei geredeten Worte von Mt 6 25 ab in die Bergpredigt aufgenommen worden ist. Nachdem Lc 1 das Volk erwähnt, aber in der bisherigen Rede Jesu noch unberücksichtigt geblieben war, nimmt **13** *Einer aus dem Volk* das Wort, um die Autorität Jesu im eigenen Interesse auszunutzen. Sein älterer Bruder hatte versäumt, ihm *das Erbe,* d. h. den ihm zufallenden Theil des väterlichen Vermögens 15 12, nach Dtn 21 17 den 3. Theil, auszuzahlen. Als Antwort erfolgt **14** die Abweisung des Petenten (die LA δικαστήν statt κριτήν floss aus Act 7 27 35) und **15** πρὸς αὐτούς, d. h. den ὄχλος, im Gegensatze zu v. 1 πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ πρῶτον, eine Warnung vor jeglicher πλεονεξία = plura habendi cupiditas, als die Triebfeder wie aller Erbschaftsstreitigkeiten, so auch dieses Bruderzwistes. Wofern ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ nicht bloss Wiederaufnahme von ἐν τῷ περισσεύειν τινί (vgl. 21 4) sein sollte, so hängt Ersteres an ἡ ζωὴ αὐτοῦ ἐστίν, vita ejus prodit ex his quae possidet: das Leben, soweit es durch den Besitz bedingt ist, hängt nicht vom Ueberfluss ab (SCHZ). Die **16** anhebende Beispielserzählung vom thörichten Manne, das 2. der sog. ebjonitischen Stücke (s. zu Lc 11 5), enthält Reminiscenzen aus Ps 49 19 20. Der Text ist übrigens unsicher, sofern **18** *was mir gewachsen ist* bald für sich steht, bald durch καὶ τὰ ἀγαθά μου ergänzt, Letzteres überdies zuweilen durch τὸν σῖτον ersetzt ist und **19** κείμενα bis πίε, desgleichen auch v. 21, im Occident vielfach nicht gelesen ward. Uebrigens lehnt sich diese Schilderung des behaglich mit seiner Seele als deren genussfähiges und genusssüchtiges Ich Plaudernden an JSir 11 19 an, vgl. auch Jes 22 13, I Kor 15 32; wie **20** die Betrachtung des Lebens als Darlehen an Sap 15 8. Die Subjecte für ἀπαιτοῦσιν (ℵADΔ wie 6 30) oder αἰτοῦσιν (BL) sind wohl die Engel (SCHZ), falls nicht einfach unpersönliche Sprechweise, in diesem Fall als Umschreibung des göttlichen Gerichts, statt hat (WS). So, d. h. plötzlicher Expropriation ausgesetzt, ist **21** jedweder μὴ πλουτῶν εἰς θεόν, reich in der Beurtheilung Gottes, vor Gott (WS): was das für ein Reichthum ist, besagt im Sinne des Evglsten v. 33.

Gegen weltliche Sorge. Mt 6 25—34 = Lc 12 22—31. S. dazu Einl. I 6. Διὰ τοῦτο Mt **25**, d. h. weil Doppeldienst unmöglich ist, wogegen δ. τ. Lc **22** die Beziehung auf das vorangehende Gleichniss herstellt, sollen die Bürger des Gottesreiches nicht sorgen τῇ ψυχῇ: Dativ der näheren Beziehung, nämlich wie man die Seele, das sinnliche Leben erhalte; τί φάγητε ist Object von μεριμνᾶν. Erhält doch Gott **26** auch die πετεινά (was fliegen kann) τοῦ οὐρανοῦ = עוֹף הַשָּׁמַיִם, wofür Lc **24** nach Job 38 41, Ps 147 9 speziell die Raben hat. *Sehet sie an* darauf hin, *dass* (ὅτι = εἰς ἐκεῖνο ὅτι Joh 2 18 9 17 11 51 16 9, II Kor 1 18 11 10) *sie weder säen, noch ernten.* Nicht dass die Jünger dieses unterlassen sollen, wird gesagt, sondern dass Gott der Mithülfe seiner Geschöpfe nicht bedarf, wenn er sie ernähren will, so dass letztere sich zwar nicht die Mühe der Arbeit, wohl aber die, alles fröhliche und fruchtbare Thun lähmende, bange Sorge um den Erfolg sparen können. Die Beobachtung bezüglich der Vögel ist übrigens so gut local

bedingt, wie die dem botanischen Gebiet angehörige Mt 13 32 24 32. Als Kinder Gottes stehen die Reichsgenossen hoch über den Vögeln, die nur überhaupt seine Geschöpfe sind: μᾶλλον, anstatt πολύ, dient zur Verstärkung des comparativen Sinnes von διαφέρειν τινός = höher über einem stehen. Da es sich Mt 27 = Lc 25 nur um Abbildung einer minimalen Vergrösserung (vgl. Lc 26 ἐλάχιστον) handelt, kann ἡλικία nur Lebensalter heissen, vgl. auch Mt 5 36. Denn eine Elle = 0,4839 Meter würde für die Leibesstatur (Lc 2 52 19 3) eine allzu auffällige Verlängerung darstellen. Eigen ist dem 3. Evglsten die, an der Stelle von Mt 28 καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε erscheinende, Bemerkung Lc 26, wobei τὰ λοιπά, was sonst noch zur Erhaltung des Lebens dient, die übrige Lebensnothdurft ausser der Nahrung bedeutet. Ferner sollen die Jünger ihr Augenmerk richten (Mt καταμανθάνειν) auf die in Palästina wildwachsenden κρίνα (שׁוֹשַׁנִּים, aber gemeint scheinen die, massenhaft unter niederem Dorngestrüpp wachsenden, rothen Anemonen, die mit jenem ausgerauft und zur Feuerung benutzt werden, Furrer 115), die im gleichen Fall mit den Vögeln sind. Lc 27 hat im gewöhnlichen Text αὐξάνει, οὐ κοπιᾷ οὐδὲ νήθει, wogegen syr cur, Clem. Al. und D haben οὔτε νήθει οὔτε ὑφαίνει: *weder spinnen noch weben sie*. Dennoch überstrahlen sie in ihrer natürlichen Schönheit den Salomo, selbst wo dieser sich *in seinem Glanze* zeigt. Abermals also argumentum a minore, sofern Lilien doch nur Gras des Feldes sind und sein Schicksal theilen, indem sie in die Backöfen wandern. Die Fragesätze Mt 26 und 30 verwandeln sich Lc 24 und 28 in Ausrufe: πόσῳ μᾶλλον. Mit Mt 31 = Lc 29 (καὶ ὑμεῖς, wie Vögel und Blumen, zugleich den Gegensatz der v. 30 zu nennenden ἔθνη vorbereitend) kehrt die Rede zu dem Ausgangspunkt Mt 25 = Lc 22 zurück. Den lucanischen Zusatz καὶ μὴ μετεωρίζεσθε übersetzt vg richtig: nolite in sublime tolli. Auch im Hellenistischen ist μετεωρίζεσθαι efferri. Dagegen gebraucht z. B. Thucydides das Wort vom schwankenden Schiff; dann wäre „Schweben“ im Sinne von „Hangen und Bangen“ gemeint; im anderen Fall als Gegensatz zum συναπάγεσθαι τοῖς ταπεινοῖς Rm 12 16. In der Begründung Mt 32 soll das 2. γάρ (Lc 30 bietet das natürlichere δέ) wohl den Grund bringen, wesshalb das Sorgen heidnisch ist, wenn es nicht einfach explicativ steht. Dagegen streicht Lc 31 das matthäische πρῶτον, weil es ein subordinirtes Trachten nach irdischem Gut zu gestatten scheint, und setzt dafür ein weniger besagendes πλήν ein. Man soll Mt 33 streben *nach seinem* (d. h. Gottes, aber τοῦ θεοῦ lassen א und B weg, haben gleichwohl wie rec. αὐτοῦ hinter δικ.) *Reich und* nach seiner *Gerechtigkeit* (LA von א) oder, da diese δικαιοσύνη θεοῦ höchstens an Jak 1 20 eine Parallele hätte, „nach der Gerechtigkeit und nach seinem Reich“ (LA von B), so dass δικαιοσύνη wie 5 6 10 20 6 1 absolut stände; Lc hat überhaupt nur die βασιλεία αὐτοῦ, und das ist um so mehr das Ursprüngliche (Issel 67 f), als sich hier das „Reich Gottes“ selbst bei Mt erhalten hat (Wdt I 117 II 299 f). Zu dem sittlichen Erfolge des Trachtens nach dem Reiche Gottes werden die übrigen Erfolge (ταῦτα πάντα, d. h. Essen, Trinken, Kleidung betreffend) von selbst hinzutreten, nach dem von Origenes, Orat. 2, überlieferten Spruch Jesu: αἰτεῖτε τὰ μεγάλα καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται, καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια καὶ τὰ ἐπίγεια προστεθήσεται ὑμῖν. Hiermit schliesst das betreffende Redestück ab. Der Zusatz Mt 34 enthält einen praktischen Rath, wie man zu dem auch I Kor 7 32 empfohlenen ἀμερίμνους εἶναι gelangen kann (Ws), eine wahre ὁδὸς τοῦ θεοῦ Mt 22 16; sobald die Sorge für das Morgen (ganz ebenso personi-

ficirt ἡ αὔριον) wegfällt, wird auch das schnell hinschwindende Heute zum Sanssouci. Der Tag ist Subject und Object der Sorge, sei es nun, dass αὐτῆς (B) oder ἑαυτῆς (א) gelesen wird. Für jeden genügt, was er selbst an κακία = הָרָעָה mitbringt; zweier Tage Uebel wäre zu viel: ne bis in idem!

Die kleine Heerde. Lc 12 32. Die Form der ganzen Rede bei Lc unterscheidet sich von derjenigen des Mt, abgesehen von den, schon in der Einführung v. 22 = Mt 25 διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν angedeuteten, engen Beziehungen auf die Parabel (v. 16—21), dadurch, dass zuerst v. 22—31 die negative, dann v. 33 34 die positive Kehrseite des Gedankens auftritt. Als Mittelglied ad vocem βασιλεία eingeschoben erscheint der lucanische Sonderbesitz 32, der in diesem Zusammenhang die Erreichbarkeit des v. 31 vorgestellten Zieles verbürgt. Wie Mt 26 31, Joh 10 12 ist auch hier Jesus der Hirt, seine Jünger bilden die Heerde. So wenig es ihrer sind, so ist doch für sie das Reich bestimmt. Aus demselben Tone geht das Lucasstück 22 29 30.

Gegen unbefugtes Richten. Mt 7 1—5 = Lc 6 37—42. Wie in der 1. Hälfte, so beginnt auch hier mit dem 5. Gliede wieder die Uebereinstimmung mit Lc. Und zwar ist Lc 37 der Zusammenhang ein unmittelbarer, sofern das verbotene κ ίνειν das Gegentheil der v. 36 geforderten Barmherzigkeit ist, während es bei Mt 1 in Gegensatz zu dem besonders 6 1—18 gerügten Tugendstolz der Pharisäer tritt. Κρίνειν steht Rm 2 1 14 4, I Kor 4 5, Hbr 10 30 im Sinne von κατακρίνειν, daher bei Lc der Fortschritt vom κρίνειν zum καταδικάζειν. Das vom Verurtheilen als seine Voraussetzung immerhin noch unterscheidbare Aburtheilen oder Richten steht allerdings den Menschen da am wenigsten zu, wo das Strafbare nicht in Handlungen, sondern in Gesinnungen und Wünschen besteht, vgl. 5 21—48. Jegliches hierauf bezügliche Gericht ist ein unbefugtes und zeugt schon von strafbarer Lust und Liebhaberei für Aufdeckung der Schwächen des Nächsten. Wer sich dessen enthält, wird auch nicht gerichtet werden, nicht von Andern, aber auch nicht im messianischen Gericht: auf letzteres führt die Analogie aller sonstigen Verheissungen und Drohungen unserer Rede. Der Rechtsgang ausserhalb der Gemeinde, in der grösseren bürgerlichen Gesellschaft, bleibt auch hier völlig ausser Frage und Beanstandung. Lc aber stellt, weil er wieder an das Verhalten gegen den Feind denkt, als positive Kehrseite auf: *Sprechet frei und ihr werdet frei gesprochen werden,* und benutzt 38 den Mt 2 folgenden Spruch von dem, der Leistung entsprechenden, Maass der Vergeltung (ἐν beidemal instrumental) als Ueberleitung zur Empfehlung der ihm so sehr am Herzen liegenden Pflicht der Wohlthätigkeit. *Gebet und es wird euch gegeben werden: ein gutes,* d. i. volles, *zusammengedrücktes, geschütteltes und überfliessendes Maass wird man geben in euern Schooss,* die faltige Bauschung des vom Gürtel zusammengeschlossenen, weiten Obergewandes. Das μέτρον, Hohlmaass, ist übrigens als Behälter von Korn, Mehl, Obst u. s. w. gedacht, trotz ὑπερεκχ. nicht als Flüssigkeitsmaass. Mit der Ueberschwenglichkeit der Wiedervergeltung, die in diesem von Lc ad vocem μέτρον eingefügten Spruche vorausgesetzt ist, stimmt nicht recht die, von beiden Referenten aus der Quelle reproducirte, auch Mc 4 24 eingerückte, Sentenz: *mit welcherlei Maasse ihr messet, wird euch gemessen* (Mt) oder *wiedergemessen* (Lc) *werden,* sofern dieselbe gerade das quantitative Aequivalent betont (Ws). Der auch durch den neuen Ansatz εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς hervorgehobene Einschub Lc 39

= Mt 15 14 und Lc 40 = Mt 10 24 erscheint als Bestandtheil dieser Rede, weil beide Sprüche das Verhältniss von Meister und Jünger ausdrücken und von Lc anderswo nicht untergebracht werden konnten; vgl. den für den Pauliner bezeichnenden Ausdruck κατηρτισμένος = vollbereitet I Kor 1 10. Dabei leitet ihn aber die schon aus dem folgenden Spruch vom Balken im Auge sich ergebende Ideenassociation: ein selbst Blinder soll sich nicht zum Wegweiser für einen Blinden aufwerfen **39**, vgl. Rm 2 19, da nämlich **40** Letzterer, um unter einer solchen Leitung sehend werden zu können, seinem Meister von vornherein überlegen sein müsste. Jetzt erst kommt, weil blind auch ist, wer den Balken im eigenen Auge nicht sehen kann, der mit Mt **3—5** stimmende Spruch Lc **41 42**, welcher im Zusammenhang mit Mt 1 2 gegen übliche Entschuldigungen der Liebhaberei für das Richten, sei es mit angeblichem Eifer für verletzte Gerechtigkeit, sei es mit der Pflicht des im Interesse des Nächsten zu übenden Liebesdienstes, gerichtet ist. Beides ist nur Schein bei gleichzeitig geübter Gleichgültigkeit gegen die eigene Sünde, an welcher die Kritik billig anheben sollte. Uebrigens ist κάρφος jedes minimale Fragment von Holz oder Stroh, ἐκβάλω Conjunctivus deliberationis sive adhortationis, διαβλέψεις aber futurisch zu fassen: *dann wirst du genau zusehen* — falls nämlich Alles in der rechten Ordnung hergehen soll. Vor dem Selbstgericht dagegen kommt jeder an dem Nächsten geübte Besserungseifer zu früh, und dieser Gedanke eines am falschen Orte geschehenden Guten leitet über zu dem folgenden Sondereigenthum (Ws).

Von der Entweihung des Heiligthums. Mt 7 6. Der Spruch steht hier als 3. Verbot. *Hunde und Schweine* sind unreine und schamlose Thiere, daher auch im Munde der Juden Bezeichnungen für die Heiden, Mt 8 30 15 26. Dies ergäbe Verbot der Heidenpredigt (Feine, JpTh 1885, 71) oder etwa nach Doctr. XII apost. 9 5 der Spendung des Abendmahls an Heiden, schwerlich des I Kor 6 1 5 6 verbotenen Rechtsuchens vor heidnischem Gericht (Ibbeken, Die Bergpredigt [2]1890, 189—192). Allerdings bedeuten Hunde und Schweine auch gemein denkende Menschen überhaupt, II Pt 2 22, Phl 3 2. Solche werden die göttliche Wahrheit, wo man sie ihnen preisgibt, nur durch Lästerung und Spott entweihen, wie Hunde und Schweine Perlen zunächst etwa für etwas Fressbares halten, bald aber erbost unter die Füsse treten und sich dann gegen diejenigen wenden (στραφέντες), welche ihnen solcherlei vorgeworfen haben. Uebrigens könnte τό ἅγιον möglicher Weise Uebersetzung eines aramäischen Wortes für Ohrgehänge, entsprechend den Perlen, sein (Ahrens, JpTh 1887, 528; noch anders Furrer 116).

Gleichniss vom zudringlichen Freund. Lc 11 5—8. Das Stück gehört hierher, weil v. 9—13 = Mt 7 7—11 durch κἀγὼ ὑμῖν λέγω v. 9 (vgl. 16 9) eng damit zusammenhängt: was die Erzählung euch lehrt, das sage auch ich für meine Person (Ws). Dieses 1. der sog. ebjonitischen Stücke des Lc (s. zu 12 16) theilt mit anderen den gleichen asketischen Gebetsgeist (18 1—7) und die gleiche Anfechtbarkeit des gewählten Gleichnissstoffes an sich in ethischer Beziehung (16 1—8); ja sogar die sprachliche Form stimmt z. Th. damit, z. Th. mit der unmittelbar folgenden Anwendung überein. Das τίς **5** steht nämlich anakoluthisch wie v. 11, vgl. auch 14 5, da die Frageform mit **6** zu Ende läuft, nachdem schon zuvor das Futur dem Conjunctivus deliberativus Platz gemacht hat: *wer von euch wird*

(= sollte) *einen Freund haben und zu ihm gehen um Mitternacht und spräche zu ihm: leihe* u. s. w. Man erwartet nun 7 eine Fortsetzung der Frageform: und sollte seine Bitte nicht zuletzt gewährt erhalten? Statt dessen tritt ein Subjectswechsel ein, und malt das Gleichniss zunächst die äusserste Inopportunität dieser Bitte in einem Satze aus, welcher die Antwort auf die Anfrage mit demselben Conj. deliber. einführt, so dass 8 ein neuer Satz anhebt: vgl. die neueren Textausgaben. Anderenfalls erklärt man die Satzbildung 7 aus der Voraussetzung, als sei 5 ein Conditionalsatz mit ἐάν vorangegangen und der Conjunctiv εἴπῃ dadurch bedingt gewesen; auf den so erwachsenen Vordersatz brächte dann 8 den Nachsatz. Sein Inhalt (unablässig fortgesetzte Bitte findet Erfolg) und sein Bau wiederholen sich 18 4 5: beidemal γέ vor dem dadurch nachdrücklich hervorgehobenen Satzglied.

Ermuthigung zum Bittgebet. Mt 7 7—11 = Lc 11 9—13. Im Gegensatze zu Lc besteht bei Mt keine Verbindung mit dem unmittelbar Vorhergehenden, sondern der Spruch schliesst sich seiner Form nach an 7 1 und mehr noch an die Parallele Lc 6 37 an; seinem Inhalte nach ist er Fortsetzung der Rede vom Gebet 6 5—15, erscheint aber hier nachträglich als 7. Stück zu den beiden Triaden 6 1—18 und 19—7 6, wie in der 1. Hälfte 5 17—20 die 6 Abschnitte im Voraus ergänzt hatte. Hier dagegen hat die Mahnung, das von Gott gebotene Heil zu ergreifen und zuversichtlich auf Erfüllung aller an ihn gerichteten Gebete zu hoffen, Bedeutung für den Abschluss der Rede. An das Gleichniss Lc 7 ἡ θύρα κέκλεισται erinnert noch Mt 7 = Lc 9 κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν. Aber nur Erhörung des Gebets überhaupt, nicht Gewährung jeder speziellen Bitte wird Mt 8 = Lc 10 verheissen; denn das ἤ Mt 9 gilt dem Gedanken: wenn aber Gott etwas Anderes gibt, als erbeten wurde. Beide Evglsten geben die gleich schwierige Satzbildung, der zufolge die mit τίς oder τίνα eingeleitete Frage zu Gunsten einer neuen, mit μή eingeleiteten, verlassen wird. Aber nachdem einmal statt ὃς ἐὰν αὐτόν (αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ) gesetzt worden war ὃν αἰτήσει (ℵBC statt ὃν ἐὰν αἰτήσῃ), hätte die Rede nur in schwerfälliger Weise mit einem 2. Relativsatze fortgeführt werden können. Lc 11 beseitigt zwar die lästige Relativconstruction (τίνα αἰτήσει statt τίς ὃν αἰτήσει), bildet aber auch je den 2. Satz mit μή, als wäre der Vordersatz nicht fragend, sondern conditional gefasst. Nach dem gewöhnlichen Text hat Lc, welcher ein motivirendes τὸν πατέρα (der Sohn bittet ihn als seinen Vater) hinzufügt, den 2 parabolischen Bildern 12 noch ein 3. vom Ei und Skorpion beigegeben; nach B dagegen hat er das 1. ausgelassen, um beidemal den Gedanken auszudrücken, dass Gott nicht etwas geradezu Schädliches an Stelle des erbetenen Nützlichen, statt des Geniessbaren etwas, was selbst beissen und stechen will, gewähren werde. Aber die Beseitigung des Anakoluths auf dem Wege des beidemal weggelassenen μή zeigt, dass hier emendirende Absicht im Spiele ist. Indem Lc also ähnlich wie 6 32—34, vielleicht auch 17 34—36 die matthäische Zweiheit zur Dreiheit erweitert, geht ihm freilich das Gemeinsame verloren, was jene zur Einheit verbindet: die Aehnlichkeit zwischen den sich entgegentretenden Objecten, Brod und Stein, Fisch (zumal der schuppenlose, meterlange Clarias Macracanthus im galiläischen See) und Schlange. In der Argumentatio a minore, den erfahrungsmässig sittlich bösen Menschen, ad majus, den in seiner Güte stets sich selbst gleichen Gott Mt 11 = Lc 13, vgl. Jes 49 15, setzt Lc an die Stelle der heil-

samen Gaben den heiligen Geist (s. zu 11 2) als die höchste und beste aller Gottesgaben (D und Codices der Itala haben dafür ἀγαθὸν δόμα), welche Gott denen, die ihn darum bitten, nie verweigern wird, Jak 1 5. Die Hand des Lc ist auch sonst bemerklich; so in dem 33mal bei ihm begegnenden ὑπάρχειν und in der Attraction ὁ (scil. ἐν οὐρανῷ) ἐξ οὐρανοῦ δώσει.

Norm der Nächstenliebe. Mt 7 12 = Lc 6 31. Was Lc antecipirt hatte, das bringt jetzt Mt als Summe der ganzen Bergpredigt, wobei das zusammenfassende οὖν über die Einschaltung v. 6—11 hinweg an v. 5 anknüpft, während der Abschluss οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται direct auf den Anfang 5 17 zurückgeht. Der Spruch erklärt jedes Du als mit dem Ich gleichberechtigt und bringt das Bedürfniss des Letzteren als Maassstab für das, was das Erstere von uns zu verlangen berechtigt ist, zur Geltung. Er bildete das sittliche Formalprincip des Rabbi Hillel und ist auch sonst im Judenthum, ja auch im Heidenthum (Seneca) viel gehört worden; aber immer in der negativen Fassung von Tob 4 15 (Prv 24 29, JSir 28 12) und Talm. Bab. Sabb. f. 31 quod tibi ipsi odiosum est, proximo ne facias; nam haec est tota lex; so auch im apokryphen Zusatz zu Act 15 20 29, und ähnlich Philo bei Euseb., Praep. ev. VIII 7 6 ἅ τις παθεῖν ἐχθαίρει μὴ ποιεῖν αὐτόν. Vgl. Hist. Aug. Alex. Severus 51 7 8 clamabatque saepius quod a quibusdam Iudaeis sive Christianis audierat . . . quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.

Die enge Pforte. Mt 7 13 14 = Lc 13 23 24. Im Epilog der Bergpredigt Mt 7 13—27 tritt als 1. Schlussstück ein Spruch auf, welcher auch Lc 23 motivirt ist durch die, doch wohl nach Maassgabe von Mt 7 14 ὀλίγοι εἰσίν componirte, Frage εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι, I Kor 1 18. Der Masse, welcher der Fragende angehörte (πρὸς αὐτούς), gilt **24** ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν, womit das einfache εἰσέλθατε Mt **13** mit Anklang an I Tim 6 12, II Tim 4 7 verstärkt wird. Auch spricht Lc nur von einer στενὴ θύρα, Mt von einer στενὴ πύλη, des Weiteren aber auch von einer πλατεῖα (ἡ πύλη fehlt in א, vorzüglichen Codices der Itala und den alexandrinischen Vätern, bei den meisten dieser Zeugen auch 14) καὶ εὐρύχωρος ὁδός. Letztere hat Lc, weil es ihm bei der Verknüpfung mit v. 25 nur auf die Thür zum messianischen Reich ankam, beseitigt. Aber auch bei Mt treten Weg und Thür nicht etwa für die Vorstellung auseinander, so dass man fragen könnte, ob die Pforte am Anfang oder am Ende des Weges zu denken wäre, sondern es ist eben der Weg gemeint, welcher zwischen den beiden Thürpfosten liegt. Weil **14** die zum Leben führende Pforte eng ist, ist auch der Weg zusammengedrängt, d. h. *schmal*. Uebrigens steht das 2. ὅτι (so ist zu lesen, nicht τί στενή, vg: quam angusta porta) ähnlich wie γάρ 6 32 entweder als Wiederaufnahme oder als Begründung von 13. Anschliessend an 5 20 besagt daher der Spruch, auf welchem Wege jenes dort verheissene „Eingehen in das Himmelreich" zu erreichen sei: nämlich nicht auf dem mühelosen der Ungebundenheit und Ausgelassenheit, sondern auf dem entsagungsvollen der μετάνοια, vgl. Lc 13 3 5. Wegen ihrer Unscheinbarkeit werden bei Mt Thür und Weg zum Leben leicht übersehen, während es bei Lc schwer hält, sich herein zu zwängen.

Von falschen Propheten. Mt 7 15. Vom Lebensweg geht die Rede über zu den Führern auf demselben; man soll sich hüten vor (ἀπό = מִן wie Tob 4 12) den falschen Propheten, welche zwar in der prophetischen Tracht (vgl. 3 4, aber auch bezüglich der täuschenden Absicht Sach 13 4) auftreten, unter dieser

harmlosen Aussenseite aber seelenverderbende Absichten verbergen; zu λύκοι ἅρπαγες s. Act 20 29, Joh 10 12. Die Heerde, welcher sie in Schafskleidern nahen, um dann wie Wölfe unter ihr zu hausen, kann nur die christl. Gemeinde sein. Dass aber diese Beziehung auf zukünftige christl. Irrlehrer (nur an solche kann v. 22 23 gedacht sein) von Mt eingetragen ist, erhellt aus dem Fortgange.

Das Kriterium der Frömmigkeit. Mt 7 16—20 12 33—35 = Lc 6 43—45. Gemeint hat Jesus sicherlich nur dieselben Pharisäer, gegen deren heuchlerische Frömmigkeitsübung die ganze Rede gerichtet ist (Ws). Ein sicheres Kriterium, daran man die Werthlosigkeit derselben erkennen wird (16 ἐπιγνώσεσθε), liegt in ihrer sittlichen Unfruchtbarkeit. Daher der Spruch vom Baum und seinen Früchten, welcher bei Mt 2- oder sogar 3fach erscheint; vgl. das die ἀνομία v. 23 verdammende Wort 19 mit 3 10 im Munde des Täufers, der also auch in dieser Beziehung, wie schon aus 4 17 erhellt und 23 33 noch einmal erhellen wird, die Predigt Jesu selbst antecipirt. Der gleiche Spruch erscheint Lc 43 in tadellosem Zusammenhang, da (vgl. γάρ) die selbsteigene sittliche Beschaffenheit des Menschen sich zu seiner Wirksamkeit auf Andere (vgl. 42) verhält, wie die Natur der Bäume zu ihren Früchten. Von selbst Ungebesserten kann kein bessernder Einfluss auf die Menschen ausgehen; daher οὐδὲ πάλιν (vice versa) δένδρον σαπρὸν (mit faulen Säften) ποιοῦν καρπὸν καλόν: derselbe Singular auch Mt 12 33, gegen 7 18. Daran reiht sich Lc 44 zunächst der Schluss von Mt 12 33 (jeder Baum ist nach seinen Früchten zu beurtheilen), womit auch Mt 7 20 nach der Einschaltung 19 zu der 16 schon antecipirten Anwendung zurückgelangt wird: ἄρα γε = itaque etc. Dem übrigen Inhalte von Mt 16 entspricht der Fortgang in Lc 44, nur dass der Dornstrauch (βάτος) die Distel (τρίβολος Dreizack, mit ἄκανθα zusammen auch Hbr 6 8 aus Gen 3 18 קוֹץ וְדַרְדַּר) ersetzt und statt συλλέγειν das für die Traubenernte übliche τρυγᾶν steht. Trauben und Feigen sind erwähnt, weil es Dornengewächse gibt mit traubenähnlichen Früchten und den Distelköpfen die Feigen ähneln. Das *So* 17 gilt der gleichen Naturnothwendigkeit, derzufolge kein Gewächs die Früchte eines anderen Gewächses hervorbringen, jede Pflanze nur Früchte von der gleichen Beschaffenheit zeitigen kann (Ws). Diesen 18 (es ist nicht bloss so, es kann auch gar nicht anders sein) weiter ausgeführten Gedanken greift Mt noch einmal auf, wendet ihn aber im Zusammenhang mit der Verurtheilung der lästerlichen Rede der Pharisäer 12 31 32 so, dass gegenüber dem möglichen Einwand, als handle es sich doch nur um Worte, und mit diesen sei es so schwer nicht zu nehmen, gezeigt wird, wie gerade die Worte, weil sie dem tiefsten Herzensgrunde entstammen, einen vollgültigen Anhaltspunkt zur Beurtheilung der Menschen abgeben: so die moderne Erklärung gegenüber der patristischen, derzufolge noch die Unterstellung der Pharisäer, als liessen sich mit teuflischen Mitteln gute Erfolge erzielen, ad absurdum geführt werden soll. Jedenfalls kommt es hier zunächst nur auf 34 35 an; darauf zur Vorbereitung steht die Doublette 33: *entweder setzet* (= „nehmet an“ oder „machet“ im declaratorischen Sinn wie Joh 5 18 8 53 10 33, I Joh 1 10 5 10) *den Baum gut und seine Frucht gut* oder beides schlecht: das Eine oder das Andere; nicht aber bringet die entgegengesetzten Prädicate in einer und derselben Reihe unter. Auf diese Weise bringt Mt den Spruch Jesu, in welchem καρποί die Thaten bedeuten im Gegensatz zu den blossen Worten, in einen Zusammenhang, in welchem gerade die Worte unter dem Bilde der Früchte auftreten. Dann folgt,

mit Lc 44 stimmend, der Mt 7 16 20 nur in einer, durch die Anwendung auf Menschen abgewandelten, Gestalt gebrachte Spruch: *an der Frucht erkennt man den Baum.* Hierauf **34**, abermals mit Lc **45** stimmend, aber mit der matthäischen Anrede (γεννήματα ἐχιδνῶν, was einer ähnlichen Erinnerung an den Täufer 3 7 entstammt wie 7 19) eingeleitet, das Urtheil: die Pharisäer können, da sie böse sind (wie 7 11 freilich alle Menschen), nichts Gutes reden; denn jede Rede ist theilweiser Ausfluss dessen, davon das Herz Ueberfluss hat. Das Herz nämlich **35** beherbergt einen geistigen Vorrath, daraus der gute Mensch sein Gutes, also auch gute Worte, der Böse das entsprechende Böse producirt. Somit lassen die bösen Worte der Pharisäer mit Sicherheit auf ihre schlechte Gemüthsverfassung schliessen. Wenn diese Sentenz etwa in den Zusammenhang der Apologie Jesu Mt 12 25—32 passt, so dagegen nur halb zu dem weiteren Fortgang bei Lc, da v. 46 der Ruf κύριε κύριε keineswegs als ἐκ περισσεύματος καρδίας entstammt Anerkennung findet, sondern vielmehr, weil in der That folgelos bleibend, verurtheilt wird.

Warnung vor gefährlicher Selbsttäuschung. Mt 7 21—23 = Lc 6 46 13 26 27. Nicht bloss den rechten Lehrer im Gegensatze zu falschen muss man finden, sondern auch den von ihm verkündigten Gotteswillen wirklich thun; diese mit Jak 1 22 stimmende Pointe ist sicherlich ursprünglich. Aber dem kurzen Wort Lc **46** (zu dem auch Mt **21** stehenden Diplasiasmus vgl. Ez 37 3) entspricht bei Mt eine Rede, welche ihre wirkliche Parallele Lc 13 26 27 findet. Hier nämlich berufen sich Jesu Landsleute im messianischen Gericht auf den täglichen Verkehr, welcher sie einst dem Messias und diesen ihnen so nahe gebracht hat. „Wir sind alte Bekannte": auf derlei Ansprüche und Rechtstitel wird er schlechterdings keinen Werth legen. Was sonach hier im Sinne von I Kor 8 8, II Kor 5 16 gemeint ist, das erscheint anders bei Mt, s. Einl. I 6. Das Citat aus Ps 6 9 folgt LXX bei Lc **27** in seiner 1. Hälfte, bei Mt in der 2. Hälfte, während zugleich der ganze Spruch aus Mt 12 50 ergänzt wird. An die Stelle der ἐργάται ἀδικίας treten daher Mt **23** οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν. Letzteres Wort bezeichnet nämlich so gut wie 13 41 24 12 den Antinomismus als Consequenz des schroffen Paulinismus oder wenigstens eine Lehre, welche dem Gesetze nicht sein volles Recht widerfahren lässt. Da nun bei Mt zugleich die Beziehung auf die Pseudopropheten beibehalten ist (vgl. **22** zu ihrem προφητεύειν τῷ σῷ ὀνόματι Jer 14 14 27 15, bzw. 34 12), so hat in der offenen und lauten Erklärung ὁμολογήσω dieselbe Nebenbeziehung statt wie 5 19; nur dass die Ansätze, Aufheben der kleinen Gebote, milder beurtheilt werden als das Ende, volle ἀνομία. Vgl. zum *Herr Herr* (ursprünglich Anrede jüd. Schüler an ihre Lehrer wie Mt 23 7—10) die paul. Erklärung I Kor 12 3 und zu der in Jesu Namen, d. h. im Bewusstsein, durch den Glauben an ihn dazu befähigt zu sein, geschehenen Lehr- und Wunderthätigkeit, darauf man sich beruft, die προφητεία I Kor 12 10 und die σημεῖα τοῦ ἀποστόλου II Kor 12 12. Unter allen Umständen aber wird vor christl. Lehrern gewarnt, also vor Menschen, die für den Evglsten, nicht aber für den Redner und sein Publikum Realität haben. Aber auch davon abgesehen, gehört das zu Grunde liegende Christuswort in eine spätere Zeit, weil es aus seiner messianischen Herrscherstellung und seinem Sohnesbewusstsein (vgl. Mt 21 zum erstenmal ὁ πατήρ μου) keinerlei Geheimniss mehr macht. Wie verhält es sich zu II Clem. 4 2 5? Vgl. Resch 207 401.

Schlussgleichnisse. Mt 7 24—27 = Lc 6 47—49. Die Doppelparabel, welcher die Gleichnisse Mt 5 13—16 im Anfange entsprechen, ist mit Erinnerung an Ez 13 10—15, vielleicht auch Dtn 30 15—20 gebildet. Das ὁμοιωθήσεται Mt **24 26** ist nach 6 8 auszulegen; durch sein gleiches Verhalten wird er dem klugen, bzw. thörichten, Mann gleich gemacht werden und in Folge dessen gleich sein. Lc schreibt einfach ὅμοιός ἐστιν schon in seiner Einleitung zu den Gleichnissen **47**, in welcher das Object des Nachsatzes nachdrucksvoll an die Spitze gestellt erscheint. Ferner ist **48** eigenthümlich die an I Kor 3 10 11 erinnernde Betonung der Fundamentirung: *er grub und machte tief und legte den Grundstein.* Das Haus des thörichten Mannes ist bei Mt auf Sand, bei Lc ohne das nöthige Fundament gebaut. Die πλημμύρα Wasserfluth Job 40 18 tritt an die Stelle des Regens und der Ströme Mt **25**. Anstatt des augmentlosen Plusquamperfects τεθεμελίωτο bringt Lc den gut griech. Satz διὰ τὸ κτλ. Durch προσέρηξεν Lc **49** ist die Wahl des Ausdrucks ῥῆγμα = Bruch, Zusammensturz bedingt.

Epilog. Mt 7 28 29. Entsprechend der Vorbemerkung 5 1 2 rundet Mt dieses Prachtstück seiner Composition ab mit einer Schlussbemerkung über den Eindruck der Rede, wozu **29** Mc 1 22 = Lc 4 31 32 verwendet wird und zwar so, dass die Bemerkung lediglich auf die Art des Vortrags bezogen wird. Denn nach einer so langen Rede wäre weder eine besondere Bemerkung über den, aus dem Vorigen hinlänglich zu erkennenden, Inhalt, noch die Erklärung am Platze, dass er anders als die Pharisäer gepredigt habe; letzteres namentlich erscheint nach 5 20—6 18 mehr als selbstverständlich. Uebrigens hat das rec. L am Schlusse fehlende αὐτῶν seinen guten Sinn: die Leute waren es von ihren bisherigen Lehrern anders gewohnt; dagegen stammt der abendländische Zusatz καὶ οἱ Φαρισαῖοι aus Lc 5 30.

Der Hauptmann von Kapernaum. Mt 8 5—13 = Lc 7 1—10 13 28—30. Unmittelbar zuvor war Mt 2—4 die Perikope Mc 1 40—45 reproducirt worden; daher das folgende εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναούμ 2 1 den Uebergang bildet, aber nicht etwa zu der Geschichte von dem Gelähmten Mc 2 2—12 = Mt 9 2—8, sondern zu der, anderswoher bezogenen, von einem andern Gelähmten, welcher eines heidnischen Centurio **5**, d. h. schwerlich eines römischen, wohl aber eines im Dienste des Herodes Antipas stehenden Militärbeamten, παῖς heisst: darunter scheint, da Mt 9 für „Knecht" der Ausdruck δοῦλος zu Gebote steht, ein Sohn gemeint, vgl. Joh 4 46—53. Aber entsprechend dem נער bedeutet π. auch Mt 12 18 14 2 einen Diener, und so schreibt Lc **2** statt παῖς, welches gleichwohl 7 aus der Quelle stehen geblieben ist, δοῦλος, fühlt aber um so mehr das Bedürfniss, die ausserordentliche Sorge des Herrn für ihn, die einem Sohne gegenüber eher zu begreifen wäre, zu motiviren: *welcher ihm werth war;* lässt ihn auch, während der Kranke Mt **6** niedergestreckt im Hause liegt, gelähmt und von heftigem Nervenschmerz gepeinigt, bereits im Sterben liegen (ἤμελλεν = in eo erat ut; Augmentum temporale, wie 10 1), wie 8 42 die Jairustochter. Wie aber 8 49 eine Gesandtschaft aus dem Hause des Vaters in die Handlung eingreift, so bedient sich Lc **3** der Centurio zunächst einiger *Aeltesten der Juden,* die er zu Jesus schickt mit dem Ersuchen ὅπως ἐλθὼν (das ist aber ganz gegen die 6 zu Tage tretende Absicht und Gesinnung des Heiden, daher um so gewisser Nachwirkung des anders gemeinten ἐλθών Mt **7**) διασώσῃ (durchrette, durchbringe) τὸν δ. α. Gleich dem Cornelius Act 10 2 erscheint Lc **5** der Centurio als Judenfreund

(s. zu Act 13 16), daher 4 ἄξιος ᾧ παρέξῃ τοῦτο: in gut griech. Weise ein Relativsatz zur Angabe der Zweckbestimmung. Und wie Cornelius bei seiner Begegnung mit Petrus Act 10 24 seine Freunde um sich hat, so schickt der Centurio Lc 6 die seinigen als eine Gesandtschaft, die, damit Jesu die Verunreinigung durch Betreten eines heidnischen Hauses erspart bleibe, dasselbe Wort auszurichten hat, welches der Centurio Mt 8 persönlich zu Jesus spricht. So wird bei Lc die Berührung durchaus eine vermitteltere und in demselben Maasse die Demuth des Centurio eine grössere; vgl. den Zusatz 7 διὸ κτλ. Dazu aber tritt 6 das κύριε μὴ σκύλλου aus dem Munde der Jairusboten 8 49. Uebrigens treffen beide Darstellungen erst wieder zusammen sowohl in dem οὐχ ἱκανὸς κτλ. (formelle Parallele zu Mc 1 7 = Mt 3 11 = Lc 3 16), wobei λόγῳ dat. instrum. ist, statt ἰαθήσεται aber Lc 7 *so werde geheilt* ἰαθήτω steht, als auch besonders in dem echt soldatischen Bild Mt 9 = Lc 8. Wie der Centurio, passive und active mit der militärischen Subordination vertraut, nicht stets sich selbst persönlich bemühen und den Ort wechseln muss, um seine Absichten zu verwirklichen, wie er, obwohl selbst höheren Beamten gehorchend, seinen Willen durch Vermittelung Anderer, die wieder ihm gehorchen müssen, zum Vollzug gelangen lassen kann, so wird nach seiner Vorstellung um so mehr der Niemandem untergebene, göttliche Wunderthäter die Geister der Krankheit zur Verfügung haben, sie kommen und gehen heissen können. Besonders in diesem Worte liegt zu viel echte, unerfundene Erinnerung, als dass das Ganze nur einfach der Sage überwiesen werden könnte. Dass dieselbe aber im Einzelnen thätig war, zeigen schon die abweichenden Berichte der Evglsten. Sofern das in Rede stehende Wort nur im Munde des Hauptmanns selbst am Platze ist, sind die griech. Ausleger, welche sich bei Beurtheilung des geschichtlichen Hergangs auf Seiten des Mt stellen, im Recht gegen die lat. und kath. Das „Staunen" Jesu Mt 10 = Lc 9 weist erstmalig auf den erfahrungsmässigen Weg hin, auf welchem Jesus zur Erweiterung seines messianischen Programms über die national bedingten Grenzen gelangte; Lc bringt hier sein malendes στραφείς an, wie 7 44 9 55 10 23 14 25 22 61 23 28, und steigert vielleicht (falls nämlich bei Mt παρ᾽ οὐδενί statt οὐδέ zu lesen wäre) die Aussage: *nicht einmal in Israel.* Der Erfolg wird Mt 13 und Lc 10 in sachlich gleicher, aber formell charakteristisch verschiedener Weise beschrieben: matthäisch ist jedenfalls *zur selben Stunde.* Wie Mc 2 5 = Mt 9 2 = Lc 5 20 der Glaube der Träger hervorgehoben wird, so liegt hier die Vermittelung im Glauben des Vaters. Dieser handelt nämlich als das umgekehrte Seitenstück zu jenem syr. Feldhauptmann Naeman, welcher an die Möglichkeit einer Fernheilung nicht glauben will und es für in der Ordnung hält, dass sich der Prophet zu ihm heraus bemühe II Reg 5 11. Jedenfalls geht unsere Erzählung als Abbildung der Wirkungen des in Jesus erschienenen Heils in die Ferne des Heidenthums schon über den Sinn und Kern jener anderen, von der früheren Tradition dargebotenen, Geschichte von der Heilung eines Gliederlahmen hinaus. Dass die Steigerung des Geschichtlichen in der oben angedeuteten Richtung erfolgte, beweist auch der Einschub Mt 11 12, welcher in umgekehrter Versordnung die Stelle der Spruchsammlung Lc 13 28 29 bringt, deren Anfang 13 26 27 kurz zuvor = Mt 7 21—23 zur Verwendung gekommen war. *Dort* Mt 12 (auch Lc 28, aber statt „dann") *wird sein das* bewusste, ausserhalb des erleuchteten Saales, darin das messianische Mahl vor sich geht, in der finstern, kalten Nacht herrschende, *Heulen und Zähneklappen,*

ebenso noch Mt 13 42 50 22 13 24 51 25 30; nämlich Lc *wann ihr sehen werdet die Erzväter und alle Propheten im Reiche Gottes, euch aber hinausgeworfen:* v. 24 sollen sie freilich erst noch „eintreten“, und v. 25 werden sie vielmehr überhaupt gar nicht hereingelassen; also auch bei Lc nachträgliche Sachverbindung zwischen selbständig überlieferten Sprüchen verwandten Inhalts. Dagegen ist Mt ἐκβληθήσονται nicht völlig gesichert; ℵit bieten ἐξελεύσονται. Die Subjecte heissen υἱοὶ τῆς βασιλείας nach dem hebr. Gebrauch (s. zu Mc 2 19) als solche, welche das nächste Anrecht auf das Reich besitzen, potentialiter Reichsgenossen sind, Gegentheil υἱὸς γεέννης Mt 23 15. Die anstatt ihrer von allen Weltgegenden (vgl. Jes 45 6 49 12, Mal 1 11) herbeigekommenen Heiden werden mit Abraham und den übrigen Stammvätern des einst auserwählten, nunmehr aber verworfenen Volkes zu Tische liegen: ein stehendes Bild messianischer Reichsfreuden, vgl. Mt 26 29. Charakteristisch ist der Lc 30 erfolgende Anschluss eines auch Mc 10 31, Mt 19 30 20 16 vorkommenden Spruches, welcher auf diese Weise eine ihm an sich fremde Beziehung auf die Heidenfrage gewinnt.

Anfrage des Täufers. Mt 11 2—6 = Lc 7 18—23. Die Frage, welche der Täufer Mt 2, vgl. 4 12, aus seiner, auch Lc 18 nach 3 20 vorauszusetzenden, Gefangenschaft auf der Bergfeste Machärus im Osten des todten Meeres an Jesus stellt, πέμψας διά (שָׁלַח בְּיַד wie I Sam 16 20) oder Lc 19 δύο τινὰς τῶν μαθ. αὐτ. d. i. 2 beliebige Jünger, wird herkömmlicher Weise als ein Symptom dafür angesehen, dass er mittlerweile an Jesu Messianität irre geworden wäre: eine Annahme, welche nur zum geringeren Theil an der Mahnung Mt 6 = Lc 23, zum grösseren an der Voraussetzung der Geschichtlichkeit von Mt 3 14 15 hängt. Bei richtiger Beurtheilung dieser matthäischen Enclave spricht sich dagegen in σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος (Hbr 10 37: der Mann der Zukunft, הַבָּא, s. über diese aus Ps 118 26 stammende Messiasbezeichnung zu Mc 1 7 = Lc 3 15) nicht sowohl nachträglicher Zweifel als vielmehr beginnende Disposition zum Glauben an Jesu Messianität aus (Schkl 39 f 123). Der Gefangene schaut ungeduldig nach Früchten seiner einstigen Wirksamkeit aus. Da wird er durch die Kunde von dem erfolgreichen Auftreten eines seiner Täuflinge zu glühenden Erwartungen angeregt und fasst den Gedanken, Jesus könne messianische Ziele verfolgen, seine Thaten also messianischer Art (ἔργα τοῦ Χριστοῦ) sein. Da Jesus gleichwohl das messianische Programm in so vielen Beziehungen nicht einhält und ihm die rechten, entscheidenden Messiasmerkmale noch immer zu fehlen scheinen, so entschliesst sich der Täufer zu einer directen Anfrage, wobei der conj. deliberationis προσδοκῶμεν aus der Volkserwartung gesprochen ist. In einem formell mit 7 4 übereinstimmenden, also selbstgebildeten Satze erzählt Lc 20, wie die Beiden ihren Auftrag ausgerichtet haben, und erläutert dann 21 den Hergang nach seiner realistischen Weise und Auffassung durch die Bemerkung, Jesus sei zur selben Stunde gerade im Begriffe gewesen, alle die Wunder, worauf seine Antwort Bezug nimmt, zu verrichten; mit Nachdruck zuletzt genannt *(und namentlich Blinden liess er aus Gnaden das Sehen zu Theil werden)* ist diejenige Classe, welche in Jesu Antwort voransteht, und das *Todte stehen auf* brauchte, nachdem eben v. 11—17 vorangegangen war, nicht mehr besonders vorbereitet zu werden. Mit derselben Motivirung hängt auch 22 die Aenderung von Mt 4 ἀκούετε καὶ βλέπετε in εἴδετε καὶ ἠκούσατε zusammen. Dass aber auch Mt die Erklärung Jesu 5 in gleich buchstäblicher Weise gedeutet hat, zeigt schon seine ganze Disposition (s. Einl. I 3).

Gleichwohl ist diese Deutung unhaltbar. Das Wort, welches in der den Armen (s. zu Mt 5 3) widerfahrenden Wohlthat der Predigt (über εὐαγγελίζεσθαι s. zu Lc 1 19 3 18) gipfelt, kann so gut wie die in ihm nachklingenden Prophetenstellen (s. Einl. II 5) nur bildlich gemeint sein als dichterisch blühende Darstellung des Erfolges seines Auftretens, der Heilung sittlicher Gebrechen, der Hebung des gesunkenen Lebensgefühls. Daher νεκροί wie Mt 8 22, Lc 15 24 32 zu fassen, zumal da in der, Mt 8 21 = Lc 9 59 (erst Vater begraben), Mt 10 28 = Lc 12 4 (den Leib zu tödten steht durchaus in der Macht der Menschen), Lc 24 17—21 (Hoffnungslosigkeit nach Jesu Tod) in Aussicht genommenen, Möglichkeitssphäre für eine Wirklichkeit, die dem buchstäblichen Verständnisse jenes Wortes entspräche, kein Raum belassen ist. Vollends auf Todtenerweckungen in der Mehrzahl als gleichsam alltägliche Erlebnisse könnte Jesus sich nicht berufen, wenn doch das Töchterlein des Jairus und der Jüngling von Nain die einzigen Spezialfälle bilden. Indem Jesus auf den Thatbestand seiner Erfolge verweist, und auf Grund desselben Entscheid und Urtheil dem Fragenden selbst zuschiebt, also eine im Wesentlichen ausweichende Antwort gibt (anders schon in den ähnlichen Stellen Mt 13 16 17), hebt er aber zugleich Mt **6** = Lc **23** warnend den Finger auf gegenüber jedweder Messiaserwartung, die in ihrem Hochfluge Sinn und Verständniss verloren hat für das, was ihm das Höchste und Göttlichste war, die Wonnebotschaft als Labsal der gebeugten und suchenden Seelen. Dem Messiasberuf genügt das „Evangelium der Armen“ Lc 4 18 6 20. Dies also muss der Punkt gewesen sein, an welchem der Täufer Anstoss nehmen, zu Fall kommen konnte (über σκανδαλίζεσθαι s. zu Mt 5 29 30, hier mit ἐν construirt wie προσκόπτειν), sein Glaube schon im Keime zu ersticken in Gefahr war. Daher er auch v. 11 nicht sowohl wie Einer, der vom Glauben an den Messias zurückgetreten (was auch der Charakteristik Mt 7 = Lc 24 direct zuwiderliefe), als vielmehr wie ein noch diesseits der Schwelle stehen Gebliebener erscheint, der sich über die Erwartungen und Reichshoffnungen seiner Zeit am entscheidenden Punkte nicht erheben kann.

Jesu Zeugniss über den Täufer. Mt 11 7—19 = Lc 7 24—28 31—35 16 16. Der Mann am Jordan, zu welchem einst alles Volk *hinausgegangen,* glich nicht dem unter dem Wind am Fluss sich wiegenden Schilf Mt **7** = Lc **24**, aber (ἀλλά Mt 8 9 = Lc 25 26 setzt die Verneinung der jeweils vorangegangenen Frage voraus) auch Mt **8** in den Städten (Gegensatz zum Bild aus der Wüste), an den Königshöfen, unter den ἐν μαλακοῖς (rec. ergänzt aus Lc **25** ἱματίοις), d. h. *in prachtvoller Kleidung und Ueppigkeit* (Lc **25** τρυφή, s. II Pt 2 13) Wandelnden begegnet man seines Gleichen nicht; s. vielmehr Mc 1 6 = Mt 3 4. Hat man aber in ihm einst einen Propheten gesucht, so war man auf der richtigen Spur; ja sogar noch *ein Mehreres* hätte man Mt **9** = Lc **26** in ihm finden dürfen. Denn in ihm sieht Jesus Mt **10** = Lc **27** geradezu den Mal 3 1 geweissagten Vorläufer (über das gedächtnissmässig den Urtext reproducirende Citat s. zu Mc 1 2) und bezeugt Mt **11** = Lc **28** den mächtigen Eindruck, welchen das Bild des Täufers in seiner eigenen Seele zurückgelassen hat. Er ist in seinen Augen geradezu der Grösste unter allen Menschen (יְלוּדֵי אִשָּׁה z. B. Job 14 1). Gleichwohl weiss er sich doch innerlichst von ihm geschieden. Jesu „Himmelreich“ war ein anderes, als jenes Königthum Jahves, wie es im Anschlusse an die Propheten eben noch ihr Letzter und Grösster verkündigt hatte. Johannes predigte als Reformator des gesetzlichen Judenthums wohl Busse und Bekehrung, aber das wahrhaft Erlösende kannte er

noch nicht. Daher er nach dem Kanon minimum maximi majus est maximo minimi beurtheilt wird. Die Warnung Mt 6 = Lc 23 war nicht grundlos gewesen. Zwischen dieser und der folgenden Rede bringen beide Evglsten anderweitige und verschiedenerlei Stoffe. Mt 12 13 will zeigen, wie das Auftreten des Täufers trotzdem, dass er persönlich noch ausserhalb des Gottesreichs stehen blieb, doch für letzteres von entscheidender Bedeutung war; daher Einführung mit dem gegensätzlichen δέ. Hieraus wird Lc 16 **16** eine Art von principieller Zurechtlegung der Geschichte des Reiches Gottes, deren Wendepunkt mit Johannes eingetreten ist. Bis zu ihm Vorbereitung: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου (nämlich ἦσαν, bestanden in Geltung), was Mt **13** erst als Begründung der Thatsache, dass **12** ἀπὸ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου ein Neues beginne, nachfolgt, wobei zugleich das Mt hinter, Lc vor den Propheten genannte Gesetz unter den prophetischen Gesichtspunkt gestellt erscheint: ein bloss geweissagtes Gottesreich; s. zu Mt 5 17. Nach ihm Verkündigung des Gottesreichs, in welches nach Lc πᾶς βιάζεται (entweder medial, wie Ex 19 24 LXX, oder nach Lc 14 23 ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, ἵνα γεμ. μ. ὁ οἶκος verstanden), welches andererseits nach Mt selbst βιάζεται (Hesychius: βιαίως κρατεῖται), in eiferndem Verlangen bestürmt und erobert wird; βιασταί reissen es an sich. Das ist wahrscheinlicher lobend gemeint von solchen, welche in ernster Anstrengung der Busse sich darum bemühen (Kl), wohl auch zu entscheidenden Gewaltthaten von der Art der 5 29 30 6 24 10 37—39 18 8 9 geschilderten sich aufraffen, oder in kühnem Glauben die Vollendung der nur geringen und verborgenen Anfänge vorwegnehmen (Baldensperger 173), als tadelnd von solchen, welche mit den selbstgewählten Wegen eigensüchtiger Gewalt die Erfüllung der Verheissung herbeizwingen wollen (Ws): der Religionsfehler des Pharisäismus oder vielleicht gar des Zelotismus (A. Schweizer, Glaubenslehre II 5f 79). Unter dem Eindrucke eines allgemeinen Sturmlaufens, das dem Erwerb und Besitz des schon von Johannes angekündigten, dann von Jesus gepredigten, Reiches galt, ist dieses, jedenfalls bereits einen Höhepunkt seiner Wirksamkeit bezeugende, Wort gesprochen (Mr), daher weder von unaufhaltsamem Durchbruch, den sich das Gottesreich verschaffe (Br 616; aber die an sich mögliche mediale Bedeutung scheitert an dem Erklärungssatze βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν), noch von gewaltsamer Unterdrückung durch die Pharisäer (Hgf 75) zu verstehen. Daran fügt Mt **14** ein weiteres, Jesu Werthung des Täufers betreffendes, Wort, dessen geschichtliche Stellung erst 17 12 am Platze ist, während sein Inhalt schon Lc 1 17 antecipirt war: Johannes ist der Mal 3 23, bzw. 4 5 geweissagte Elias, aber (weil nicht persönlich der Lc 9 54 charakterisirte Prophet der Vergangenheit, daher Joh 1 21) nur in relativer und hypothetischer Weise: εἰ θέλετε δέξασθαι; daher **15** das stets auf ein tieferes Verständniss dringende ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω; s. zu Mc 4 23. Hierauf Mt 16—19 = Lc 31—35 Beleuchtung der Stellung, welche das Volk beiden Grössen gegenüber eingenommen hat. Mt **16** knüpft im Gegensatze zu der Anleitung zur richtigen Beurtheilung des Täufers 14 mit δέ, Lc **31** im Hinblick auf das widerspruchsvolle Phänomen 29 30 mit οὖν an. Während Johannes und Jesus, jeder in seiner Weise, den Weg zum Himmelreich zeigen, gleichen die Zeitgenossen launenhaft spielenden und darüber zuletzt sich verzankenden Kindern, die sich gegenseitig nicht zu verständigen, es sich in nichts recht zu machen vermögen. Diese vom kindischen Spiel mitgebrachten Erfahrungen erklären ihre widerspruchsvolle Beurtheilung des Lebensernstes. Das mit der

fragenden Formel der Gleichnissrede (vgl. Mc 4 30, Lc 13 18 20) eingeführte Bild bringt daher Mt **17** = Lc **32** einen Zuruf der, messianischer Freude nachjagenden, Partei an die düstere Gegenpartei des Johannes: ihr seid auf unsere Aufforderung zu lustigem Hochzeitsspiel nicht eingegangen; dann einen Gegenruf jener an die Hochzeitsgesellschaft des Messias (vgl. Mt 9 15): ihr habt nicht mitgemacht, als es uns einfiel, Leichenzüge und Trauerfeierlichkeiten aufzuführen. Dass es so gemeint ist, erhellt aus der Anwendung Mt **18** = Lc **33**: *Johannes,* der *nicht ass* (wozu Lc ἄρτον ergänzt, s. zu Lc 14 1) *und trank* (wozu Lc οἶνον ergänzt nach 1 15), gilt ihnen für besessen, verrückt, wie Joh 10 20; dagegen Mt **19** = Lc **34** der Menschensohn, der trotz seines hohen Berufes doch keinerlei Bemühungen um einen besonderen Heiligenschein an den Tag legt, gilt ihnen als zu profan, s. zu Lc 5 33. Aber (so führt καί besonders bei Joh oft einen Gegensatz ein) Jesu Trost ist, dass die Weisheit ihre Rechtfertigung bezieht und auch diesmal beziehen wird (der Aorist bezeichnet hier die in der Gegenwart fortdauernde Handlung, Btm 171 f; Resch, Agrapha 142 260, sieht in ihm geradezu die falsche Uebersetzung eines futurischen Imperfects; δικαιοῦν aber steht wie Mt 12 37, Lc 7 29 10 29, nicht aber etwa wie Act 13 39, was den griech. Auslegern vorschwebte) von Seiten (ἀπό wie ἐκ) ihrer eigenen Angehörigen: τέκνων steht Lc **35** sicher, nur ℵ hat ἔργων, während letzteres wenigstens ℵB auch bei Mt bieten; vgl. übrigens υἱὸς σοφίας JSir 4 11. Gedacht ist an die Wirkung, welche sie auf die Menschen ausübt. Weise erkennt man aus ihren Werken: so meinte es, falls er wirklich ἔργων geschrieben haben sollte, auch Mt, vgl. 12 27 28. Auch könnte der lucanische Zusatz πάντων nur dann beanstandet werden, wenn ursprünglich unter den τέκνα σοφίας nur Johannes und Jesus zu verstehen gewesen wären. In Wahrheit aber ist durch diese der Begriff der göttlichen σοφία selbst repräsentirt.

Die pharisäische Anklage. Mc 3 20—22 = Mt 9 32—34 12 22—24 = Lc 11 14—16. Nach vollbrachter Apostelwahl kehrt Jesus Mc **20** (ℵB bieten ἔρχεται statt ἔρχονται) *nach Hause* (so ist οἶκος gemeint, da er mit seinen Jüngern dort Rast halten und speisen will), um sofort zu erfahren, dass die Leute in Kapernaum unterdessen dieselben geblieben sind, s. zu Mc 1 33; insonderheit sieht πάλιν auf πολὺ πλῆθος v. 7 8 zurück. Noch viel charakteristischer als der Ausfall dieser Notizen bei den Seitenreferenten ist freilich der von **21**: οἱ παρ' αὐτοῦ, was ebenso sinn- wie sprachwidrig = οἱ περὶ αὐτόν 4 10 (aber die Jünger sind ja 20 mit Jesus im Hause) genommen oder auf Anhängerschaft im weiteren Sinn gedeutet worden ist, da es sowohl nach griech. (Polybius XXIII 1 6) und hellenistischem (I Mak 13 52, bzw. 53, Susanna 33) Sprachgebrauch, als auch im Zusammenhang mit v. 31 32 nur die Verwandten Jesu, d. h. Mutter und Geschwister bedeuten kann und so auch schon von den syr. und lat. Uebersetzungen genommen worden ist. Jene also *brachen auf* ἐξῆλθον — aus Nazaret? Ihr Aufenthaltsort scheint mehr in der Nähe gedacht, vielleicht Kana Joh 2 1, vgl. 12. Die Kunde der von Jesus am Ufer des Sees entfalteten Thätigkeit und von der dadurch hervorgerufenen Aufregung des Volkes war auch (s. v. 8) zu ihnen gedrungen; ihre Absicht ist *ihn festzunehmen,* sich seiner zu bemächtigen, κρατ. αὐτ. wie 6 17 12 12 14 1: sie wollen das ihnen fremd und unverständlich gewordene, krankhaft überspannt vorkommende Familienglied aufsuchen und zu seinem eigenen Vortheil zwar, aber doch gewaltsam dem öffentlichen Leben entziehen. Denn sie waren der Meinung (Unter-

schied des Imperf. ἔλεγον vom Aorist ἐξῆλθον), natürlich οἱ παρ' αὐτοῦ (dagegen unpersönliche Fassung bei Ew und Ws), ὅτι ἐξέστη; vgl. Mc 2 12 5 42 6 51, II Kor 5 13. Richtig erklärt schon THEOPHYLAKT δαίμονα ἔχει: dies ist zwar nicht im Sinne des Mt und Lc, die sich in diese Verfassung der Maria nicht zu finden vermögen (daher der zu Lc 2 48 besprochene Ersatz), um so mehr aber des Mc, welcher eine derartige Beurtheilung der Wirksamkeit Jesu als Vorstufe zu der viel schuldvolleren, weil direct böswilligen Anklage der Schriftgelehrten behandelt, welche 22 *von Jerusalem herabgekommen waren,* wie 7 1: schwerlich von einem Feste nach Hause zurückgekehrt, sondern von dort (vgl. v. 8) entsandt, um den neuen Propheten zu beobachten. Galiläa stand nämlich nicht direct unter der richterlichen Gewalt des Synedriums von Jerusalem (SCHR II 142 148 158); daher letzteres keine förmliche Citation an ihn erlassen konnte. Die Anklage lautet auf Allianz mit Βεελζεβούλ; בַּעַל זְבוּל ist dominus domicilii (coelestis), der phönizische Sonnengott als Herr der (Himmels-) Wohnung, vielleicht in Beziehung zum οἰκοδεσπότης Mt 10 25. In der Luftregion des Himmels hausen nämlich die bösen Geister (Eph 2 2). Aber schon HIERONYMUS las und erklärte בַּעַל זְבוּב dominus (averruncus) muscarum, der Fliegengott von Ekron II Reg 1 2 3, ein Ζεὺς ἀπόμυιος. Beide Aussprachen und Lesarten gehen ineinander über, und gemeint ist in allen Fällen der *Oberste der Teufel,* mit welchem im Bunde Jesus die niederen Dämonen bezwinge. Denselben Vorwurf, der auf das 3 11 berichtete Factum zurücksieht, bieten Lc 15 und Mt 24, wo das Fehlen des Artikels vor ἄρχοντι wohl nur auf nachlässig verkürzender Wiedergabe von Mc 3 22 beruht; genauer müsste übersetzt werden: als dem Obersten. Die Seitenreferenten leiten aber mit einer Wunderheilung ein, welche überdies bei Mt in zwiefacher Redaction mitgetheilt ist, zunächst 9 32—34 als Heilung eines Doppelkranken (nach vorangehender Doppelheilung v. 27—31). Auch hier bildet Mt 32 αὐτῶν δὲ ἐξερχομένων einen geschichtlichen Zusammenhang, wo nur ein sachlicher statt hat. Bei der natürlichen und sprachlichen Verwandtschaft der Taubheit mit der Stummheit (s. zu Lc 1 22 62 und Mc 7 32) dient die Heilung des κωφός (Lc 14 bietet nur diesen Ausdruck als den auf alle Fälle sichern: ἦν ἐκβάλλων ist wie 4 31 ἦν διδάσκων nur Umschreibung des historischen Imperfects) zur Vorbereitung des κωφοὶ ἀκούουσιν. Nur darauf kommt es an dieser Stelle an. Das Volk verwundert sich 33 (= 12 23 ἐξίσταντο um so gewisser Nachwirkung des bedenklichen ἐξέστη Mc 21, als Mt sonst das Wort nicht kennt): so (οὕτως zu nehmen wie Mc 2 12) sei es (das wunderbare Heilen) nie in Israel zu sehen gewesen. Desshalb begegnen die Pharisäer dem Eindruck mit der lästernden Anklage. Hier 34 = 12 24 wird der Bericht diesmal abgebrochen; nicht früher, weil gerade das Wort der Pharisäer im Voraus zur Erklärung von 10 25 dienlich ist. Den weiteren Verlauf bringt erst der 2. Ansatz 12 22, wo der Besessene nicht bloss stumm, sondern auch noch blind ist, also dreifach geheilt wird: schon um der gleichen Einführung mit προσήνεγκαν αὐτῷ κωφόν willen bloss Steigerung eines und desselben Vorfalls. Bei dieser Gelegenheit wird 23 in μήτι οὗτος (doch nicht etwa dieser?) erstmalig die ahnende Volksstimme laut, Jesus möchte der Davidssohn (wie 9 27), d. h. der Messias sein (s. Einl. I 4). Der lucanische Bericht schliesst sich 14 an Mt 9 33, lenkt 15 in die gemeinsame Erzählung Mc 22 = Mt 12 24 ein und zieht 16 aus dem weiteren Fortgange Mt 12 38 (16 1 = Mc 8 11) die Zeichenforderung heran, um v. 29 vorzubereiten und die ganze Partie 17—32 unter einer gemeinsamen Ueberschrift zusammenzufassen.

Jesu Apologie. Mc 3 23—30 = Mt 12 25—32 36 37 = Lc 11 17—23 12 10. Um sich gegen die gefährliche Verleumdung zu sichern, ruft Jesus Mc **23** die Gegner zusammen, wozu Mt **25** aus 9 4 das, auch Lc **17** aufgenommene, Motiv wiederholt: *da er ihre Gedanken kannte.* Nur Mc betont auch den parabolischen Charakter der folgenden Vertheidigungsrede (s. zu Lc 5 39) und eröffnet dieselbe mit einer effectvollen, die Antwort vorausnehmenden, Frage. *Kein Reich oder Haus kann* **24** σταθῆναι dasselbe wie später στῆναι, *Bestand haben, wenn es gegen sich selbst* (ἐφ' ἑαυτήν prägnanter Ausdruck: so dass die einzelnen Theile desselben in Kampf mit einander gerathen) *getheilt ist.* Die auch bei Lc befolgte Variation des Mt beruht auf einfacher Inversion: der Untersatz, dass auch der Satan sein Reich, bzw. Haus hat, fällt allenthalben weg; aber anstatt der von Mc in Frageform an die Spitze gestellten Conclusion beginnen Mt und Lc mit dem Obersatz, welcher die allgemein gültige Erfahrung ausspricht, dass jedes Reich, welches zum Schauplatz des Parteitreibens und inneren Krieges (διαμερίζειν lucanisches Lieblingswort statt μερίζειν) geworden ist, *verwüstet wird.* Dasselbe gilt Mc **25** auch vom Haus, wozu Mt das Zwischenglied der Stadt fügt (nicht ursprünglich, da man eher vom Haus und Reich des Satans, als von seiner Stadt spricht), während Lc schreibt: *ein Haus stürzt auf das andere,* nämlich in dem betreffenden zerrütteten Staatswesen. Mit demselben καί, womit Mc 24 (auch **25** und **26** schreitet die populäre Rede gleichmässig mit καί fort, in der ganzen Stelle ist auch ἐπί wie 13 8 in feindlichem Sinne gebraucht) vom Thema zum Veranschaulichungsmittel übergeht, erfolgt Mt **26** = Lc **18** umgekehrt der Uebergang vom Bild zur Sache (καί = so gut wie die erwähnten Exempel) und wird auch die Frage mit πῶς nachgebildet, auf diese Weise sachlich in Parallele zum id quod erat demonstrandum Mc **26**, wo übrigens ἀνέστη *sich erhebt* und τέλος ἔχει *es ist aus mit ihm* (vgl. Lc 22 37) Sondereigenthum bleiben. Während hier aber dem mit sich selbst uneins gewordenen Satan Bestand abgesprochen wird, betrifft solche Aussage bei Mt und Lc sein Reich für den Fall, dass der *Satan den Satan* (aus Mc 23), also sich selbst *vertreibt.* Die erklärende Bemerkung Lc ὅτι λέγετε κτλ. ist Antecipation von Mc 30, aber zum Bestandtheil der Rede Jesu geworden. Die Stelle **27 28** = Lc **19 20** gehört zwar ganz in diesen Gedankencomplex und Zusammenhang, charakterisirt sich aber als Einschub, zumal bei Mt, wo 29 sich selbst formell durch Fortsetzung der Construction mit πῶς unmittelbar an 26 anreiht. Die als Exorcisten thätigen Schüler der Pharisäer (οἱ υἱοὶ ὑμῶν, vgl. Act 19 14) werden, sofern sie von ihren Meistern doch nicht verleugnet, ihre Erfolge doch nicht gleichfalls auf die Macht Beelzebubs zurückgeführt werden sollen, die Richter derjenigen sein, welche entweder auch diese ihre eigenen Schüler verleumden müssen oder aber mit einem doppelten Maassstabe messen (s. zu Lc 4 33). Die Weisheit wird aber auch diesmal ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς (s. zu Mt 11 19 = Lc 7 35) gerechtfertigt, sofern sonach nichts übrig bleibt, als anzunehmen, dass er die, in den Dämonischen tobenden, unreinen Geister überwinde ἐν πνεύματι θεοῦ, d. h. durch die Uebermacht des in ihm waltenden Gottesgeistes; statt dessen schreibt Lc mit Bezug auf Ex 8 19 *Finger Gottes:* Liebhaberei für derartige plastische Ausdrücke wie Arm und Hand Gottes Lc 1 51 66 71 74. Weicht aber die Satansherrschaft, so ist in demselben Maasse im Anzug, in Verwirklichung begriffen, ja schon factisch gekommen (hellenistisch abgeschwächte Bedeutung des Wortes „zuvorkommen", vgl. I Th 2 16 ἔφθασεν ἐπ' αὐτούς; mehr als Lc 10 9 11

ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς) das Gottesreich: so, nicht Himmelreich, steht hier, wo πνεῦμα θεοῦ voranging, selbst bei Mt. Auf dem tertium non datur ruht Jesu Beweisführung mit Vorliebe; so gleich wieder Mt 30 = Lc 23. Ueber das bezeichnende Bekenntniss Mc 27 = Mt 29 = Lc 21 22, demzufolge Jesus sich nicht als Werkzeug, sondern als Ueberwinder des Satans weiss, s. zu Mt 4 11. Die Dämonenheilungen erscheinen als Eingriffe in das Gebiet des Satans. Doch schwankt die herkömmliche Deutung der σκεύη τοῦ ἰσχυροῦ, *des* betreffenden *Starken,* dessen Ueberwindung in diesem Falle in Betracht kommt, auf die Dämonischen als Organe des Satans schon über die Grenzen des parabolischen Gebietes in das allegorische hinüber. Bei Lc tritt an ihre Stelle bald 21 τὰ ὑπάρχοντα, bald 22 τὰ σκῦλα: σκῦλον heisst eigentlich Haut, dann spolium, Beute, nach Jes 49 25; vgl. Ps Salom. 5 4 οὐ γὰρ λήψεται σκῦλα ἄνθρωπος παρὰ ἀνδρὸς δυνατοῦ. Für das διαρπάζειν (im NT nur Mc 27 und vielleicht Mt 29, Lc ersetzt es mit διαδιδόναι) machen Mt und Mc die Vorbedingung namhaft, Lc 22 dagegen betont die Folgen der geschehenen Ueberwindung, des auch 10 17—19 gefeierten Sieges über den Satan; vorher geht eine mit Mitteln von Jes 49 24 25 bewerkstelligte Schilderung des ἰσχυρός, der *als gewaffneter Mann sein Gehöfte bewacht* und den darin befindlichen Schätzen *Sicherheit* (εἰρήνη = שָׁלוֹם) verbürgt. Der hier Mt 30 = Lc 23 untergebrachte Spruch stellt das Gegenstück zu dem Mc 9 40 = Lc 9 50 aufbehaltenen dar: das οὐκ der letzteren Stelle dient zur Bezeichnung eines in Betracht kommenden Einzelnen, während ὁ μὴ ὤν eine Kategorie andeutet; zum Bild der Ernte in συνάγειν vgl. Mt 3 12 6 26. Unser Spruch will besagen, dass die Pharisäer, denen als unbedingte Voraussetzung feststeht, dass sie Jesu Sache nicht befördern dürfen, unvermeidlich in die Lage gesetzt werden, ihr feindlich gegenüberzutreten (Mr-Ws). Hieran schliesst sich Mc 28 das Wort von der Sünde wider den heiligen Geist, weil die Pharisäer nicht bloss, wie ihnen nachgewiesen war, einer augenfällig wirksam gewordenen Gotteskraft hartnäckigen Widerstand, ja bewusste und entschlossene Feindschaft im eigenen Herzen entgegensetzen (alle Erklärungen der betreffenden Sünde, die auf einen inneren Gesammtzustand hinauslaufen, genügen dem Zusammenhang nicht), sondern diese auch vermöge einer, den Thatbestand in sein Gegentheil verdrehenden, Lästerrede um ihren Eindruck in den Herzen Anderer bringen wollen. *Alle* (πάντα nachdrücklich voran und τὰ ἁμαρτήματα erst am Schlusse des dazwischen tretenden Satzes: Sperrung) *Sünden und* insonderheit *alle Lästerungen* der Menschen *werden vergeben werden,* sind unter Voraussetzung der μετάνοια vergebbar; 29 *wer aber gelästert haben wird* gegen das πνεῦμα ἅγιον, d. h. nach Mt 28 gegen die, in den Dämonenheilungen erkennbar gewesene, Jesu bei der Taufe zu Theil gewordene, Gotteskraft, der *ist schuldig eines ewigen,* niemals zu sühnenden, über den Tod hinauswirkenden, *Vergehens* oder „Gerichtes", wie die Syrer lesen. Während diese Charakterisirung der betreffenden Sünde bei Lc wegfällt, ersetzt sie Mt durch seine Schlussbemerkung 32: weder im עוֹלָם הַזֶּה noch im עוֹלָם הַבָּא, mit welchen Ausdrücken die jüd. Theologie die Zeit vor und nach der grossen Umwandelung der Dinge bei der messianischen Reichserrichtung (bzw. nach dem Endgericht) bezeichnete, vgl. Schr II 458f. Mt ist zwar einigermaassen von der Form des Spruches bei Mc abhängig, wie gleich die Einführung 31 (nur διὰ τοῦτο statt ἀμήν gesetzt) und die Verbindung der βλασφημία mit ἁμαρτία zeigt; dagegen stimmt der Einsatz mit πᾶσα zu Mt 25, und daran schliesst sich eine selbständige

Redaction desselben Spruches, in welcher an die Stelle des, die at. Unterscheidung von Sünden, die „aus Versehen“, und solchen, die „mit erhobener Hand“ geschehen (Num 15 27—31), erneuernden, Gegensatzes zwischen allen möglichen Sünden, bzw. Lästerungen und der Lästerung des Geistes Mc 28 29 ein Gegensatz tritt zwischen Worten, die wider den Menschensohn, an dessen Unscheinbarkeit man sich ja stossen kann, und solchen, die wider das πνεῦμα geredet sind. Dieses ist nach Lc 11 13 das höchste Gut unmittelbar, während ein λόγος εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου doch immer nur der Vermittelung gilt. Da aber in unserem Falle doch das Eine vom Andern nicht zu trennen ist, ist diese Beziehung auf den Menschensohn hier vielleicht nur aus der, in der Grundstelle Mc 28 vorkommenden, Bezeichnung οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων (בְּנֵי אִישׁ wie Eph 3 5) herausgesponnen (Pfl 367 511), während Andere umgekehrt in letzterem Ausdruck einen Nachklang des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου finden (Ws). Lc lässt das Wort hier aus, um es 12 **10** in einer mit Mt 32 stimmenden Form einem neuen Zusammenhang einzugliedern. Aber die ältere Verbindung ist ganz in der Ordnung, da sowohl die βλασφημία als der λόγος εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ihre Beziehung in Mc 21 22 haben: die Rede ὅτι ἐξέστη wird als vergebbar bezeichnet gegenüber der Rede ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει. Mc betont diesen Zusammenhang zum Schlusse noch einmal mit der Bemerkung **30**: so sprach er, weil sie Anleitung gegeben hatten, das πνεῦμα ἅγιον für ein πνεῦμα ἀκάθαρτον zu nehmen. Hierher gehört wohl die Stelle Mt 12 33—35, an welche sich sachgemäss der Spruch von der Verantwortlichkeit des Redens schliesst: πᾶν ῥῆμα (steht **36** als Nom. absol. voran wie 10 14 32) ἀργόν (ἀεργόν unnütz in sittlichem Sinne) ist Gegenstand des Gerichts, weil es mit den Worten, die zuvor (s. zu Mt 7 18 12 23) geschilderte Bewandtniss hat. Mit Recht also wird **37** der Mensch ἐκ τῶν λόγων gerecht gesprochen oder verurtheilt werden; vgl. Lc 19 22.

Erklärung wider die Wundersucht. Mt 12 38—42 = Lc 11 29—32. Wegen der Lc 16 antecipirten Ueberschrift bildet Lc **29** eine neue: *als die Volksmassen sich hinzu versammelten,* sachlich immer noch angemessener, als die Einleitung Mt **38**, deren secundärer Charakter aus der Incongruenz zwischen den Fragenden (Schulhäupter) und den Angeredeten (Zeitgenossen) hervorgeht. Ein σημεῖον ist ein Zeichen, dass an irgend einem Punkt des Weltverlaufes Gottes, nicht der Menschen Kraft und Geist in Wirksamkeit getreten ist. Das ungezügelte Phantasiebedürfniss, welches auf der tollen Jagd nach Wundern I Kor 1 22 an dem göttlichen Gehalte der Verkündigung vom Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit vorüberrast, wird Mt **39** der *Generation* ins Gewissen geschoben; sie erweist sich darin als πονηρά, ja als μοιχαλίς (von Lc übergangen, weil für Heidenchristen nicht verständlich), d. h. von dem wahrhaftigen Gott zum Götzen ihrer Einbildungskraft abgefallen, vgl. die at. Bildersprache Hos 2 4—22, Ez 16 15—60 23 43—49, Jes 57 3—8, Ex 34 15, Ps 73 27. Hier also liegt eine, dem bisherigen Gang der Ereignisse durchaus entsprechende, grundsatzmässige, Ablehnung alles Pactirens mit jenem Bedürfniss der Menge vor (so schon Chrys. und Euthymius). Die trotzdem mit Vorliebe Wunder erzählenden, auf sie hervorragenden Werth legenden, Berichte der Evglien stehen dazu in einem vielfach schroffen, überall zu genauester Sichtung auffordernden, Gegensatze. Keinerlei spezielle Legitimation soll den Zeitgenossen zu Theil werden; sie müssen sich begnügen lassen an dem „Zeichen des Jonas“ (s. auch zu Mt 16 4, wo das hier bei-

gefügte τοῦ προφήτου fehlt), welches aber kein eigentliches Zeichen war, sondern Jon 1 2 3 1—4 in der an Ninive ergangenen Aufforderung zur Umkehr bestand. An der Richtigkeit dieser Deutung (schon HILARIUS unter den Vätern, MALDONATUS unter den Katholiken, neuerdings die besseren protest. Ausleger) kann angesichts von Lc 30 gar kein Zweifel sein. Allerdings haben auch andere Propheten Busse gepredigt; aber aus ihrer Reihe wird Jonas herausgegriffen, weil die Niniviten Mt 41 = Lc 32 die beschämende Parallele zu der gegenwärtigen Generation bilden sollen. Wunderbar, wie das Auftreten eines Gottesboten in der heidnischen Stadt war, so wird die Erscheinung des Messias inmitten dieser Generation an sich schon ein σημεῖον sein: ἔσται, weil diese Erscheinung in ihrem Erfolg, als ein Ganzes, Abgeschlossenes, also vom Standpunkt der Zukunft beurtheilt, in Betracht kommt. Wie aber die Generation, nach speziellen Lebenszeichen Gottes in dem äusseren Lebensgang des Messias verlangend, für die Gottesoffenbarung in seinem Wort kein Organ hat, so auch der Evglst nicht, welcher in dem Einschub **40** (daher 41 unmittelbar an 39 anschliesst) eine weithergeholte und fast abenteuerliche Erklärung mit Bezug auf das Meer- und Fischwunder Jon 1 17, bzw. 2 1 versucht; dabei ist bereits Jesu Auferstehung am Ostermorgen vorausgesetzt, die aber dazu nicht einmal recht passt, sofern sie als schon 30—40, nicht aber 3 × 24 Stunden nach dem Tod stattgefunden angesetzt wird. Wie also Jonas nach Jon 2 4 in den βάθη καρδίας θαλάσσης, so hat der Menschensohn die entsprechende Zeit ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς zugebracht. Dem starken Ausdruck (vgl. Eph 4 9 τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς) entspricht nicht das Liegen in der Grabeshöhle (so die meisten Neueren), sondern (wie schon IRENAEUS und TERT. richtig urtheilten) der descensus ad inferos Lc 23 43, I Pt 3 19. Nachträglich rückt das Jonaszeichen freilich auch Mt **41** = Lc **32** in die richtige Beleuchtung; denn da es wenigstens Frucht getragen hat (Jon 3 5—9 die auf die Predigt eingetretene Bekehrung der Stadt), so werden nach dem Kanon Rm 2 27 am grossen Gerichtstag die Niniviten als Belastungszeugen gegen die γενεά Jesu (μετά steht aber nicht für κατά, sondern vom gemeinsamen Erscheinen vor Gericht) auftreten (ἀναστήσονται wie קוּם, die Auferstehung ist allerdings sachliche Voraussetzung). Als Heiden vermitteln die Niniviten die Gedankenverbindung, vermöge welcher Mt **42** (hier also richtig, während Lc **31** Umstellung nach chronologischen Gesichtspunkten eintritt, wie 4 5—12 nach geographischen) die gleichfalls heidnische Königin aus Mittag (I Reg 10 1—13), die einst ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς מִקְצֵה הָאָרֶץ den Salomon aufsuchte, ebenfalls „auftreten“ (auch hier ἐγερθ. wie 11 11) wird als Zeugin wider dieses Geschlecht; Lc schreibt *Männer dieses Geschlechts* wie 7 31. Denn sowohl Jonas als Salomon waren geringere Offenbarungsmittler, Jesus im Vergleiche mit ihnen πλεῖον, wie Mt 12 6 μεῖζον.

Spruch vom Rückfall. Mt 12 43—45 = Lc 11 24—26. Bei Mt dürfte die vom Vorigen (hoffnungslose Unbussfertigkeit der Zeitgenossen) überleitende Ideenassociation darin gefunden werden, dass selbst bei solchen, die sich bekehren und der Macht der Dämonen entziehen, die Heilung oft nur eine scheinbare ist. Dann wäre die Rede durch Erfahrungen von Rückfällen veranlasst; jedenfalls wird am Schlusse der ganzen Zeitgenossenschaft ein solches Schicksal in Aussicht gestellt. Bei Lc liegt 11 19 noch nahe genug, um den Gedanken an geringe Nachhaltigkeit der Exorcismen der Pharisäer als überleitend zu nehmen:

sie treiben nur scheinbar Dämonen aus, zerstreuen damit mehr, als sie sammeln. Die Stelle enthält eine förmliche Theorie der Dämonologie und schlägt jede Vermuthung blosser Accommodation an Volksmeinungen, parabolischer Redeweise u. dgl. nieder. Der aus dem Menschen ausgetriebene Geist zieht sich zunächst nach seiner Behausung in der Wüste (ἡ ἄνυδρος wie Jes 43 19) zurück (s. zu Lc 4 1), wird aber fortwährend von dem Triebe, sich in animalischem Leben einzunisten, gestachelt (Mc 5 11—13) und folgt zuletzt der Lust, das nothgedrungen verlassene menschliche Wohnhaus wieder aufzusuchen. Dieses findet er Mt **44** = Lc **25** *ruhend,* leer stehend, *gekehrt,* gereinigt und *ausgeschmückt,* also in jeder Beziehung einladend. Da nimmt er Mt **45** = Lc **26** noch schlimmere Geister mit, und jetzt wird der Zustand des Rückfälligen bösartiger als zuvor, da er nur einfach besessen gewesen war, vgl. II Pt 2 20. Mit der Schlussbemerkung **45** kehrt Mt, indem er Einzelbeobachtungen generalisirt, zu v. 39 zurück, um einen nothdürftigen Zusammenhang herzustellen.

Jesu Familie. Mc 3 31—35 = Mt 12 46—50 = Lc 8 19—21. Wie sehr mit Unrecht man in der Verbindung Mc 3 22—30 mit 3 20 21 nur einen sachlichen Anschluss sucht (Ws), zeigt der Pragmatismus von Mc **31** = Mt **46**: während im Innern des Hauses Jesus vor grosser Zuhörerschaft Mc **32** seine Vertheidigung gegen die Schriftgelehrten führt, sind die Mc 21 zu diesem Zwecke Ausgezogenen genaht und stehen jetzt draussen, können aber um der, den Zugang versperrenden, Volksmassen (Situation wie 2 2) willen nicht herein. Bei Mt ist freilich die Scene nach 15 23 im Freien; gleichwohl steht **46** ἔξω = Mc 31; nach Lc **19** *können sie nicht mit ihm zusammentreffen* und bleiben **20** ἔξω, wiewohl vorher von keinem Haus die Rede war. Seine *Brüder* sind so gewiss leibliche, wie die Mutter wirkliche Mutter, daher auch 6 3 sammt Schwestern (die wegen 35 auch 32 eingedrungen sind, aber noch nicht אB) mit ihr zusammen genannt. Katholiken und katholisirende Protestanten machen Halbbrüder oder Geschwisterkinder daraus. Von seiner Umgebung auf die Nahenden aufmerksam gemacht (Mt **47** fehlt אBL) und hinsichtlich ihrer Absicht, die übrigens nur aus der Ankündigung Mc 21 erkennbar wird, sich nicht täuschend, erklärt er für seine wahren (Geistes-) Verwandten, als welche er jene nicht anerkennt, nur diejenigen, deren sittliche Wesensähnlichkeit sich in der gleichen Stellung zu Gott bewährt. Seitenstück dazu ist Mc 6 1—4; über das ϑέλημα s. zu Joh 7 17. Die Abweisung von Mutter und Brüdern erscheint übrigens bei Mt wie bei Lc, weil sie die motivirende Stelle Mc 21 ausgelassen haben, als Schroffheit. Schon weil eine Parallele zu Mc 3 20—30 erst Lc 11 14—23 vorkommt, steht die Scene bei Lc ganz ausserhalb des geschichtlichen Zusammenhangs; daher auch die neue Beziehung von **21** (οἱ τὸν λόγον τοῦ ϑεοῦ ἀκούσαντες καὶ ποιοῦντες ist Apposition zu οὗτοι) wie auf 6 47 (ὁ ἀκούων μου τῶν λόγων καὶ ποιῶν αὐτούς), so namentlich auf 8 14 (οὗτοί εἰσιν οἱ ἀκούσαντες) und 15 (οἱ ἀκούσαντες τὸν λόγον κατέχουσιν); die Perikope ist „in ziemlich abgeblasster Gestalt“ (Schz) als Illustration zu dem Gleichniss vom Säemann behandelt. Daher auch 19 der ὄχλος aus v. 4 beibehalten ist, obwohl das 16—18 = Mc 4 21—24 Vorhergehende Mc 4 10 als privatissime gesprochen behandelt war.

Seligpreisung der Mutter Jesu. Lc 11 27 28. Dieser Spruch steht hier an der Stelle, wo 8 19—21 folgen müsste (vgl. auch die beiderseitige Nachbarschaft des Spruches 8 16 = 11 33), bildet auch in der That zu letzterer Perikope eine sachliche Parallele; mindestens haben wir zwei verschiedene Fassungen des

Rahmens für einen und denselben, mit leicher Variation wiedergegebenen, Spruch Jesu, wenn nicht geradezu verschieden gefasste Erinnerungen an eine und dieselbe Scene, vgl. 27 ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα. Andererseits entspricht dieser, einem *Weib aus der Volksmenge* (wie 12 13 τὶς ἐκ τοῦ ὄχλου), das *die Stimme erhob* (Act 2 14 14 11 22 22 nach LXX), zugeschriebene, mit Lc 1 42 45 48 zusammenhängende, Makarismus der Mariologie des 3. Evglsten (s. zu Lc 1 27) und seiner Vorliebe für „gefühlvolle Erzählungen" (Schz); vgl. auch die Seligpreisungen anderer Mütter und speziell der des Messias (Baldensperger 117). Jesu Antwort 28 ist berichtigender Natur: μενοῦν = ja wohl, also im Sinne von imo vero (so auch die, von rec. CD gebotene, andere Uebergangspartikel μενοῦνγε = vielmehr), nicht also = utique, bestätigend, d. h. eine Voraussetzung hinzufügend. „Das Weib hatte, von echt weiblicher, halb sinnlicher, halb geistiger Liebe zu der menschlichen Person Jesu erfüllt, in der leiblich innigsten Beziehung zu Jesu die Seligkeit gesehen, die Jesus an eine allgemeine sittliche Bedingung knüpft, welche bei Jedem stattfinden konnte und welcher auch die Maria untergeordnet war" (Ws).

Das Gleichniss vom Säemann. Mt 4 1—9 = Mt 13 1—9 = Lc 8 4—8. Das πάλιν Mc 1 sieht auf 2 13 zurück, und mit der *sehr grossen Menge* sollen bisherige Schilderungen vom Volkszulauf wie 3 7 überboten werden; der Eintritt in das Schiff war schon 3 9 vorbereitet. Dagegen schafft Mt 1 *an jenem Tage* einen geschichtlichen Anschluss in der sonstigen Manier des Evglsten. Dass Jesus *aus dem Hause gegangen*, ist zwar durch ἔξω 12 46 47 motivirt, diesem ἔξω selbst aber erwächst sein Hintergrund erst aus Mc 3 20 (gegen Mt 12 22). Das ungeschickt antecipirte καθῆσθαι muss 2 wiederholt werden: er setzte sich zuerst an das Meer, dann aber auch im Schiffe, wie 5 1 auf dem Berge. *Das Volk aber stand über das Ufer hin*, vgl. 18 12 ἐπὶ τὰ ὄρη. Dagegen hat Lc diese Situation schon 5 3 verbraucht, greift daher 4 zu einer seiner allgemeinen Einleitungen, mit welcher er aus einem ganz fremden Zusammenhang wieder in das gemeinsame Geleise einbiegt: *viel Volk* sei *zusammengekommen und aus den Städten*, die er durchwanderte (κατὰ πόλιν = v. 1), seien sie in Masse *zu ihm gegangen*. Der Genetiv ἐπιπ. ist dem ὀχλ. π. mit καί epexegeticum coordinirt. Die διδαχή Mc 2 ist nicht Lehrweise, sondern bereitet wie 12 38 auf den folgenden Lehrvortrag vor. (Schz). Das Gleichniss vom Säemann (ὁ σπείρων Mc 3 = Mt 3 = Lc 5 generischer Artikel: der, dessen Beruf das Säen ist) bildet das Ereigniss dieses Tages und wird zugleich probeweise für die parabolische Lehrmethode Jesu überhaupt mitgetheilt (s. zu Lc 5 39). Der leitende Gedanke führt darauf, dass auf natürlichem wie geistigem Lebensgebiete stets nur ein Theil des ausgestreuten Samens Frucht bringt (Ws); dass überall viele Arbeit zwar mit Erfolg und Lohn, viele aber auch umsonst gethan wird (Jülicher 115): ein Resultat, welches in der verschiedenartigen Beschaffenheit des Bodens, darauf die Saat fällt, ausreichende Begründung findet, mag es thatsächlich zugleich auch die fahrlässige Praxis des syr. Bauers charakterisiren (Furrer 117). Mit malerischer Ausführlichkeit wird diese Verschiedenheit dargestellt, wenn nun unterschieden werden: 1) Der festgetretene Weg (Mc 4 = Mt 4 *längs dem Weg hin*, vgl. Mt 4 18, also nicht etwa „neben dem Weg", was παρὰ τῇ ὁδῷ wäre), wo der Same nicht bloss von den Vögeln aufgepickt, sondern auch (Zuthat des Lc) von den Wanderern zertreten wird. 2) Das Felsige (gegentheilige Verwendung des Bildes Mt 7 24 25

16 18), wo auf dürrer Erdschichte die ersten Frühlingspflanzen, weil sie keine tiefe Erde zu durchdringen haben, schnell aufgehen, um in der Sommerhitze *gesengt* zu werden (καυματίζεσθαι) und zu *verdorren* (ξηραίνεσθαι), woraus Lc 6 mit Weglassung des *sofort* Mc 5 = Mt 5 und der Sonnenhitze Mc 6 = Mt 6 macht, es sei *hervorgesprosst* (φυέν), aber aus Mangel an *Feuchtigkeit* (ἰκμάς aus Jer 17 8 LXX ἐπ᾽ ἰκμάδα βαλεῖ ῥίζας αὐτοῦ) verdorrt; Lc hat später das Gleichniss Mt 13 24—30 ausgelassen, weil er es wegen v. 29 nur für eine Doublette hielt zu 3) dem Dornigen Mc 7 = Mt 7, wo Lc 7 συνφυεῖσαι beifügt, was in der That eher simul exortae (vg) als „zusammengewachsen" (Hfm) heisst. 4) Das gute Land, wohin ἄλλα (scil. σπέρματα, so jetzt auch Mc 8, vgl. Mt 5 7 8) fiel und *wuchs* (αὐξανόμενα ℵB oder αὐξανόμενον AC, nicht αὐξάνοντα rec.) *Frucht trug* (διδόναι καρπόν = נָתַן פְּרִי); aus Klimax wird Mt 8 Antiklimax. In der Partikel vor den Zahlen der Körner, welche je von einem hervorgebracht werden, variiren nicht bloss die Evglsten, sondern auch die Handschriften; εἰς würde bedeuten: *bis zu.* Zum Mahnruf Mc 9 = Mt 9 = Lc 8 s. zu Mc 4 23.

Zweck der Gleichnissrede. Mc 4 10—12 = Mt 13 10—15 = Lc 8 9 10. Erst als sie *allein* (Mc 10 κατὰ μόνας scil. ὁδούς oder χώρας, LXX für לְבַדּוֹ) waren, fragten ihn οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα, d. h. das 3 32 34 beschriebene Publikum, der ganze Anhang Jesu, nach der Bedeutung des vernommenen Gleichnisses. Gleichwohl steht der Plural (gegen rec. A τὴν παραβολήν), entweder im Rückblick auf 2 oder im Vorblick auf die Antwort v. 13, welche von der einen Parabel eine Wendung zu allen Parabeln nimmt. Dem Sinne kommt Lc 9, wo Jesus, um den Gehalt des einen, eben gesprochenen, Gleichnisses befragt wird (Alles liegt hier am praktischen Inhalt, nichts an der parabolischen Form und Methode), näher als Mt 10, wo unter Weglassung des κατὰ μόνας, weil das Volk bis v. 36 auf der Scene bleiben soll, die Frage dem Grund des Lehrvortrags in Gleichnissen überhaupt gilt, also auf den ersten Theil der Antwort Jesu eingerichtet ist (Ws). Diese erstreckt sich nämlich allerdings auf den Zweck der Parabelrede Jesu überhaupt. Nicht für die Jünger ist dieselbe Mc 11 bestimmt; denn diese haben durch ihren Anschluss an ihn bereits bewiesen, dass ihnen irgend welches Verständniss vom Wesen des Reiches geschenkt ist: δέδοται wie Mt 19 11 von schon vorhandenem Besitz, also nicht auf die ihnen erst zugedachte Deutung der Parabel zu beziehen. Hat er sie darum doch soeben als seine geistige Familie begrüsst (Mc 3 34 35) und kurz zuvor aus der grossen Masse der Zuhörer ausgesondert (3 13 14). Die letztere dagegen wird bezeichnet mit οἱ ἔξω, wie I Kor 5 12 13, Kol 4 5, I Th 4 12, I Tim 3 7 die Nichtchristen, bei den Juden die Nichtjuden heissen, הַחִיצוֹנִים. Mt 11 lässt dies aus demselben Grunde weg wie oben das κατὰ μόνας und zugleich stellt er ein γνῶναι τὰ μυστήρια an die Stelle des einfachen μυστήριον, weil schon er und nach ihm Lc 10 den Vorzug der Jünger darin erblicken, dass ihnen die Gleichnisse gedeutet werden sollen. Zugleich lässt Lc aus, dass dem Volk Alles *nur in Form von Gleichnissen zukommt,* weil dieses in solcher Allgemeinheit fragwürdig erschien; in Folge dessen wäre dann freilich δέδοται auch im 2. Glied zu ergänzen. Trotz der Milderung bei Lc, wo Mc 12 μήποτε κτλ. wegfällt, ist der nächste Zweck der Parabelrede bei beiden Evglsten der, dem Volke das Wort in einer Form zu vermitteln, welche eher Verhüllung als Enthüllung der Geheimnisse, eher Verheimlichung als Offenbarung der Wahrheit bedeutet; als entfernterer und letzter Zweck erscheint sogar der,

durch eine solche Verkündigungsweise die Volksmasse, deren Zustand beim Auftreten Jesu schon wenig Aussichten bot, vollends zu verstocken. Aber auch Mt vereinfacht nur den Gegensatz, indem er **11** zu *Weil euch gegeben ist* das 2. Glied ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται formulirt und hierauf **12** die Gnome Mc 4 25 = Lc 8 18 einschiebt. Diese dem Volksmunde entnommene Mahnung daran, dass, wie auf dem Markte des Lebens, so auch auf geistigem Gebiete, der Reiche noch reicher wird, der Arme leicht völlig verarmt, könnte zunächst den Entschluss Jesu zu motiviren scheinen, dem hinschwindenden Capital der schwer begreifenden Menge mit seiner erläuternden Bilderrede zu Hülfe zu kommen. Aber der Zusammenhang mit 13—17 lässt keinen Zweifel darüber bestehen, dass Mt erklären will, wesshalb der, den zu Gebote stehenden äusserlichen Sinnesorganen entsprechende, scheinbare Besitz der Menge, die das Gleichniss wenigstens gehört hat, im Gegensatze zu dem, immer weiterer Vermehrung entgegensehenden, Besitz der Jünger (περισσ. = mit Ueberfluss versehen werden) völlige Entwerthung erfahren soll. Hierauf ist **13** διὰ τοῦτο zu beziehen, ὅτι aber nochmalige nachträgliche Zusammenfassung dieses Realgrundes und zugleich Antwort auf διὰ τί 10. Die verhüllende, keine γνῶσις zulassende Parabelrede tritt sonach ein, weil dem Volke nun einmal nicht zu helfen, die γνῶσις der μυστήρια τῆς βασιλείας, d. h. hier der hinter den Parabeln verborgenen Gesetze und Verhältnisse des Himmelreichs, seiner dumpfen und stumpfen Gleichgültigkeit schlechtweg versagt ist; sie hören ja nicht mit hörenden Ohren, sie sehen nicht mit sehenden Augen. Diese an Jes 6 9 10, vgl. auch 32 3, Jer 5 21 anklingenden Worte Jesu geben dem Mt Gelegenheit, nach seiner Manier Weissagungen zu citiren; und zwar schreibt er die Stelle nach LXX aus. Der **15** beibehaltene Indicativ ἰάσομαι enthält eine, die mögliche, aber nicht zugelassene Folge ausdrückende, Veränderung der Structur von μήποτε.

Der Urtext, in welchem nicht von geschehener Verstockung und Selbstverblendung des Volkes die Rede ist, sondern ein Befehl an den Propheten ergeht, diese Verstockung und Verblendung selbst zu bewirken, hätte eher zu der Darstellung des Mc und Lc als zu der des Mt gepasst, wo es sich einfach um die Folgen des Gottesgerichtes, nicht aber um einen in der Gleichnissrede geschehenden Vollzug desselben handelt. Den jesajanischen Spruch von bloss scheinbarem Annehmen des Wortes bringt die Gleichnissrede zur Erfüllung, indem sie einen nur scheinbaren Besitz herbeiführt: dies der deterministische Standpunkt des Mc. Die Darbietung der blossen Hülle statt des Kerns ist Straffolge für eine schon bestehende, aber selbst verschuldete Verständnisslosigkeit des Volkes: dies die matthäische Milderung jenes Gedankens. Freilich kann dem Gesetz simplex sigillum veri gemäss darüber kein Zweifel bestehen, dass Jesus dem Volke die veranschaulichende Bilderrede widmete, weil es im Vergleich mit den Jüngern die geringere Begabung und Fähigkeit zeigte, Uebersinnliches zu vernehmen. Wenn Jesus z. B. Mc 7 14 das Volk herbeiruft ἀκούσατε καὶ σύνετε, um ihm 7 17 eine Parabel vorzutragen, so ist dies also nicht geschehen ἵνα μὴ συνιῶσιν; vgl. auch 3 23—27 12 1 12, Lc 4 23 5 36—39. So gewiss die Gleichnissrede Jesu eine Art von Anschauungsunterricht darstellt, so gewiss auch eine hülfreiche und erleichternde Herablassung zu dem Verständnisse der Unmündigen und Schwachen, welche nur den Zweck haben kann, die Ueberzeugungskraft seiner Predigt zu erhöhen. Aber schon Mt 11 12, wo man sich auf diesem natürlichsten Wege zu befinden scheint, kann im Zusammenhang mit 14—18 nur auf die Mc 11 12 = Lc 10 klar vorliegende Auffassung führen, wonach die verhüllende Lehrweise Jesu dazu dient, ein Gottesgericht über das Volk in Vollzug zu setzen, während sie nach der leicht nüancirten Form Mt 13—15 bereits Folge des ergangenen Gottesgerichts ist, so dass Jesu Praxis auf einem thatsächlichen Befunde beruht. Das ὅτι Mt 13 macht zur Ursache, was das ἵνα Mc 12 und Lc 10 als Absicht erscheinen lässt. Diese ganze, von Mc eingeführte, theologische Zurechtlegung des thatsächlichen Misserfolges, den Jesu messianisches Auftreten innerhalb seines Volkes erfahren hat, steht aber im Zusammenhang mit Rm 9 18—29 10 16—21 11 8 (= Jes 29 10) 10 (= Ps 69 24) und hat in I Kor 14 21 22 (= Jes 28 11 12) eine formale Parallele. Denn wie Pls aus der Prophetenstelle schliesst, dass αἱ γλῶσσαι nicht τοῖς πιστεύουσιν ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις bestimmt seien, mit der προφητεία aber es sich umgekehrt verhalte, so hier der Evglst, dass die Gleichnissrede für οἱ ἔξω bestimmt,

den Jüngern dagegen τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας gegeben sei. Letzteres ist nämlich der Fall, weil den Jüngern ausser der Gleichnissrede auch die ἐπίλυσις Mc 4 34 zu Theil wurde, gerade wie die Glossolalie, wiewohl an sich ein Zeichen der Verstockung, doch der Gemeinde zur Erbauung dienen konnte, wenn διερμηνεία sie begleitete I Kor 14 13 27. Dazu kam die Celebrität des locus classicus vom Verstockungsgericht Jes 6 9 10, womit auch Joh 12 40, Act 28 26 27 der Misserfolg der evang. Predigt am Volke Israel als integrirender Theil eines vorausbedachten Geschichtsplans dargethan wird. An der Hand jenes, von Mc und Lc gestreiften, von Mt citirten, Spruches wird sonach der schliessliche Erfolg in die ursprüngliche Absicht Jesu eingetragen. In den Augen der auf Erfolg bei seinen Volks- und Zeitgenossen Schauenden treibt er dieselbe aussichtslose Arbeit wie Jesaja. Aber eben dieses höhere Naturgesetz, demzufolge die Aussaat in auffallenden quantitativen Missverhältnissen steht zur Ernte, war ja im Gleichnisse selbst schon als etwas auch auf dem niederen Naturgebiete Begegnendes dargethan worden, bedarf also der nachträglichen künstlichen Zurechtlegung vom Standpunkte der teleologischen Geschichtsbetrachtung nicht mehr. Vgl. Jülicher 131—149, Feine, JpTh 1888, 527—531 543—549.

Selige Augenzeugen. Mt 13 16 17 = Lc 10 23 24. Der eingeschobene Spruch stellt in unserem Zusammenhang dem Volke die Jünger gegenüber als Sehende und Hörende, mit offenem Sinn für die Wahrheit des Himmelreiches Begabte, mithin nicht, wie das Volk, dem Verstockungsgericht Verfallende, mit Gleichnissen statt mit der Sache selbst zu Bedienende. Der Spruch wird übrigens Lc 23, wo er in besserem Zusammenhang auftritt, mit einer selbstgebildeten Einleitung versehen: κατ' ἰδίαν, weil das nunmehr Folgende sich auf die Urapostel speziell bezieht. Selig gepriesen werden die Jünger Mt 16 darüber, dass sie die μυστήρια τῆς βασιλείας sehen, bei Lc um desswillen, was sie sehen, nämlich die Erscheinung des Messias als Kehrseite zu dem 10 18 erwähnten Sturz des Satans (Wdt I 93 II 302). Viele Propheten und Gerechte (Mt 17, wie 10 41 23 29) oder Könige (Lc 24, wo an David, Hiskias, Josias gedacht sein mag) haben sich nach solchem Anblick vergeblich gesehnt: ein Wort, das I Kor 2 9 10 schwach nachklingt; vgl. Iren. I 20 2 πολλάκις ἐπεθύμησα ἀκοῦσαι ἕνα τῶν λόγων τούτων καὶ οὐκ ἔσχον τὸν ἐροῦντα. Dem Zusatz bei Mt entspricht übrigens auf der Kehrseite die Weglassung von Mc 4 21—23 (dafür Mt 5 15 10 26) 24 (= Mt 7 2) 25 (= Mt 13 12).

Deutung des Gleichnisses vom Säemann. Mc 4 13—20 = Mt 13 18—23 = Lc 8 11—15. Jetzt erst, in neuem Redeansatz (Mc 13 καὶ λέγει αὐτοῖς) nimmt Jesus die Frage 10 auf: *Ihr versteht also diese Parabel nicht* „und auch nicht, wir ihr alle die Parabeln verstehen sollt“) (so Ws mit Rückblick auf den Plural 10). Aber es findet vielmehr Vorblick auf die künftig noch zu erzählenden statt und sind 2 Fragen zu unterscheiden. Jesus ist betroffen darüber, dass die Jünger die bereits erzählte Parabel nicht verstehen; geringe Aussichten habe er darum für die noch zu erzählenden: also ein Vorwurf wie 8 17 21, wo auch die gleiche Jesajastelle erscheint (Jülicher 128 f). Statt dessen bringt Mt 18 eine, in den Zusammenhang des Mc zurücklenkende, Uebergangsformel in Gestalt einer einfachen Aufforderung an die Jünger zum Anhören der ἐπίλυσις, welche hier vollkommen überraschend erfolgt, da sie weder durch eine Frage der Jünger darnach (Mc 10), noch durch eine motivirende Erklärung Jesu (Mc 13) vorbereitet ist. Die Jünger erscheinen vielmehr kraft des Einschubs Mt 16 17 im Gegensatze zu dem Volke als die Sehenden und Hörenden, bekommen daher die Auslegung des Gleichnisses, die Lösung des Räthsels mitgetheilt. Endlich Lc 11 schreibt einfach: ἔστιν δὲ αὕτη (Prädicat) ἡ παραβολή. Zweifelsohne wird die Ausdeutung des Gleichnisses gegeben, wie sie in den Lehrvorträgen der Gemeindeversammlungen üblich war; sie verweilt darum mit Vorliebe bei der Nebensache, dem Verschiedenerlei in der Missbeschaffenheit des Ackerlandes (Stumpfsinn, Leicht-

sinn, getheilter Sinn), während das tertium comparationis im Hintergrunde verbleibt; vgl. Jülicher 45—50 113—116 186 190 f und die Vertheidigung der Ursprünglichkeit allegorisirender Tendenzen bei Feine, JpTh 1888, 535—547. Keiner von beiden entgegengesetzten Auffassungen wird die folgende Auslegung selbst gerecht, sofern dieselbe Bild und Sache unklar vermischt. Denn obwohl nicht der Mensch, sondern das Wort dem Samenkorn entspricht, wie Lc **11** auch ausdrücklich erklärt wird, erscheinen doch Menschen als die παρὰ τὴν ὁδόν Gesäeten; denn Mc **15** = Lc **12** ist nach Mc 16 σπειρόμενοι oder σπαρέντες zu ergänzen: *da wo* (Mc ὅπου wie I Kor 3 3 gebraucht) *das Wort gesäet wird:* der mit ὅταν eingeschobene Zwischensatz dient zur Erklärung des εὐθύς. Statt des Plurals steht Mt **19** geradezu οὗτός ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρείς, was weder = „dieser (πᾶς ὁ ἀκούων) ist der an den Weg gesäete Same" (Ws), noch = „dieser Same ist der längs dem Weg gesäete" (Feine 504 f), sondern der Satz beginnt, als ob sofort ἐκ τῆς καρδίας ἁρπάζει folgen sollte, mit παντὸς ἀκ.: *bei Jedem, welcher das Wort vom Reiche hört und nicht versteht.* Mit letzterem Zusatz (vgl. auch 23 συνιείς) wird auf die Bedeutung des „Verstehens" v. 13—15 zurückgewiesen (Ws). Satan aber erscheint als Räuber: ἁρπάζει gegen αἴρει Mc = Lc. An sich hätte er freilich ganz aus dem Spiele zu bleiben, da der festgetretene Wegboden schon an und für sich das Schicksal des Samens hinlänglich erklärt (Wittichen 158), den Vögeln des Himmels aber, wenn sie allegorisirt werden sollen, eher die flüchtigen Erregungen seitens der Aussenwelt entsprechen, unter welchen der Eindruck des Wortes verfliegt (Feine 540). Der Mensch aber ist dann so gewiss schon hier Subject des Gesäetwerdens, wie er 23 auch Subject des καρποφορεῖν ist; vgl. auch v. 38 τὸ καλὸν σπέρμα οὗτοί εἰσιν οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας (dW). Hat so Mt wieder an das Verstockungsgericht v. 13—15 erinnert, so bringt dafür Lc die paul. Wendung ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν. Der 2. Classe, die in analoger Weise (Mc **16** ὁμοίως) ausgedeutet wird, fehlt gerade die bei der 1. vermisste Empfänglichkeit nicht (μετὰ χαρᾶς), wohl aber der Wurzel Festigkeit: Mc **17** ἐν ἑαυτοῖς = Mt **21** ἐν ἑαυτῷ, also Bild und Sache zugleich. Sie sind *zeitweilig,* für den Augenblick. Des Weitern wird der Aufgang der Sonne nach Anleitung der Erfahrungen, welche die Gemeinden zu machen gehabt hatten, auf θλίψις καὶ διωγμός gedeutet, was etwa zu der Bedeutung der Sonnenhitze Ps 121 6, Jes 25 4 49 10, Jer 17 8, Apk 7 16 stimmt, nicht aber zu der sonst aller Poesie geläufigen Vergleichung des Glücks mit dem Sonnenschein, z. B. Jdc 5 31 καθὼς ἡ ἀνατολὴ τοῦ ἡλίου. Der Satzbau Lc **13** ist besonders durch das aus Mc 16 übernommene καὶ οὗτοι schwierig geworden und wird auf verschiedenerlei Weise aufgelöst; gewöhnlich und wohl richtig so: *die aber auf dem Felsen sind es, die, wenn sie das Wort gehört, es freudig aufnehmen, und sie haben keine Wurzel, die da für den Augenblick glauben, und im Augenblick der Versuchung,* die hier an die Stelle der Trübsal tritt, obwohl v. 6 der entsprechende Zug fehlte, *fallen sie ab,* wie aus der Erfahrung heraus statt σκανδαλ. gesagt wird. Die *Dornen,* wozu vgl. Jer 4 3, sind zwar schwerlich zu beziehen auf ἄκανθαι τῶν ζητήσεων (M. H. Schulze, welcher in der Verstocktheit der 1. Classe die fanatische Christuspartei I Kor 1 12, in dem πετρώδης der 2. die Petruspartei, in der 3. die Apollonier und in der 4. die Pauliner abgebildet findet), wohl aber nach Gen 3 18, Job 30 7 auf die Mühseligkeiten und den Druck des Lebens (Wittichen). Dem kommen wenigstens nahe Mc **19** *die Sorgen des* vormessianischen *Weltalters* und *der Betrug des*

personificirt gedachten *Reichthums* und *die Begierden bezüglich* (περί = circa) *des Uebrigen*, wodurch das Wort bei denen, *welche es* doch einst (nämlich willig) *gehört haben* Mc 18, um seine Wirkung gebracht wird. Nach Lc 14, wo die Structur mit ἀκούσαντες abbricht und mit καὶ ὑπὸ μεριμνῶν ein neuer Satz beginnt, *gehen* dieselben nämlich *dahin* (πορεύεσθαι = הָלַךְ z. B. II Sam 3 1, veranlasst durch Mc 19 εἰσπορευόμεναι: in die Herzen gedrungen, wo sie freilich gerade nach der hier obwaltenden Allegorie des Dornbodens schon vorher gewesen sind) *unter* dem Drucke von *Sorgen und Reichthum und Lüsten des* βίος (wie das Leben sie mit sich bringt: der gen. subjecti wird gewöhnlich auf alle 3 Substantiva bezogen; aber wenigstens in den Evglien heisst βίος immer *Vermögen*) *und ersticken.* Damit wird bei Lc das ursprüngliche Bild, wonach Same = Wort (v. 11), vollends verlassen, während Mc 19 = Mt 22 doch wenigstens noch der λόγος es ist, der erstickt. Ebendesshalb ist hier auch καὶ ἄκαρπος γίνεται (entsprechend Mc 7 καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν) vom λόγος (VKM), nicht von dem Menschen (MR), dem das Bild gilt, gesagt; auf letzteren aber hat Lc es bezogen, wenn er den Sinn wiedergibt mit *sie bringen nicht zur Reife*, nämlich τοὺς καρπούς. Gutes Land endlich repräsentiren diejenigen, welche erstlich hören, zweitens das Gehörte in sich aufnehmen (Mc 20 παραδέχονται); über Mt 23 συνιείς s. zu v. 19; Lc 15 hat das paul. κατέχουσιν (I Kor 11 2 15 2, I Th 5 21 τὸ καλὸν κατέχετε) verbunden mit ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ, womit er auf griech. Weise die Normalbeschaffenheit der Gesinnung bezeichnet. Als Drittes kommt hinzu das Fruchtbringen, wobei Mt (ὃς δή = qui igitur) und Mc sich wieder verhalten wie oben Mc 8 = Mt 8, während Lc, der v. 8 nur das Hundertfache (vgl. Gen 26 12) aufgenommen hatte, hier die Zahlen ganz übergeht und dafür paulinisirend schreibt ἐν ὑπομονῇ (in den synopt. Evglien nur noch Lc 21 19). Die Buchstaben vor den Zahlen bei Mc haben die lat. Uebersetzer ἕν gelesen, die griech. Codices, seitdem sie den Spiritus setzen, ἐν = in (zu) 30 u. s. f. Statt dessen Mt ὃ μέν, ὃ δέ = das eine, das andere.

Aufmunterung zum Verständniss. Mc 4 21—25 = Lc 8 16—18. Eine Reihe von Sentenzen, welche bei Mc die erste spezielle Unterweisung des Jüngerkreises darstellen und dazu sachlich geeignet erscheinen (PFL 370f), dagegen bei Mt in anderem Zusammenhang theils schon begegnet sind, theils noch begegnen werden. Zunächst Mc 21—23 Versicherung, dass die Wahrheit nicht zum Zweck der Verheimlichung mitgetheilt werde, sondern zur weitern Verbreitung da sei, wie das Licht da ist, um seine Strahlen so weit als möglich zu senden. *Doch nicht kommt die Lampe* 21, wenn sie nämlich im Hause (vgl. Lc 16 εἰσπορευόμενοι) angesteckt wird; s. zu Mt 5 15. Aber zum Messgeschirr kommt in unserer Stelle noch κλίνη = Tischlager und Schlafbank. Ein Beispiel ältesten Textverderbs bietet die LA אB ὑπὸ statt ἐπὶ τὴν λυχνίαν. Lc setzt die Sentenz aus der Frageform wie in der Doublette 11 33 = Mt 5 15 um in οὐδεὶς δὲ λύχνον ἅψας. Genauer hält er sich 17 an Mc 22 (beiderorts ἀπόκρυφον = κρυπτόν, dagegen Kol 2 3 reconditum; die Aoriste sind als exactische Future zu fassen, daher correspondirt γενήσεται), als in der Parallelform Lc 12 2 = Mt 10 26. Der für jetzt nöthige Unterschied engerer und weiterer Kreise (vgl. Mc 4 10 11) ist nicht etwa da, um sich zu einem dauernden Gegensatze von esoterischem und exoterischem Wissen zu verfestigen. Vielmehr gilt mit ausnahmsloser Allgemeinheit der Satz, dass alles Wirkliche irgendwann auch für das Bewusstsein vorhanden sein, bekannt und anerkannt

werden müsse. Hier wiederholt Mc 23 aus v. 9 eine Sentenz, die bei ihm nur (vielleicht) noch 7 16, 2 mal auch bei Lc (s. zu 14 35), sonst noch Mt 11 15 13 9 43, Apk 2 7 11 17 29 3 6 13 22 nach Ez 3 27 steht, um die Leser zu veranlassen, nicht leicht über das Gesagte hinwegzusehen. So scheint auch unserem Wort für Zeit und Umgebung des Evglsten eine besondere praktische Bedeutung zuzukommen. Die Verantwortlichkeit aber, die in der (vorübergehend) bevorzugten Stellung der Jünger als Leuten, welchen ein Wissen um die Geheimnisse des Gottesreiches anvertraut wurde, begründet ist, gibt Anlass zu der Mahnung: *Sehet zu,* d. h. achtet auf das, *was* (τί Mc 24, dagegen Lc 18 πῶς: in welcher, euch auszeichnenden, Weise) *ihr höret.* Daran schliesst sich als Begründung an Mc 25: je sorgsamer sie auf das Gehörte achten, je treuer sie es bewahren und verarbeiten, desto reichlicher wird sich ihnen die Wahrheit erschliessen. Ihre bisher bewiesene Fähigkeit, dieselbe aufzunehmen, erscheint als ein Besitz, der sich, ohne einen Stillstand zuzulassen, mit höherer Naturnothwendigkeit mehren muss: δοκεῖ ἔχειν ist subjective Wendung bei Lc. Dieser Spruch, antecipirt Mt 12, erscheint in anderer Form und Bedeutung Mt 25 29 = Lc 19 26: jede Gabe wird zur Aufgabe. Den angedeuteten Zusammenhang unserer Stelle unterbricht, wie aus Mt 7 2 = Lc 6 38 (beide Evglsten haben den Spruch bereits, und zwar in passendem Zusammenhang, lassen ihn also hier um so gewisser aus) ungeschickt hereinragend, das Wort vom Maass und Gegenmaass, hier wohl nur durch die Vorstellung der Proportionalität im activen und passiven Verhalten bedingt, wobei jedoch der aus Mt 6 33 = Lc 12 31 angeschlossene Zusatz (Ws) auf die letztere Seite schliesslich noch das Uebergewicht verlegt, um auf das 25 Folgende überzuleiten. Uebrigens scheinen beide Verse mit ihrem Rückgriff auf den Gedanken v. 11 12 nur zur Vervollständigung der dort entwickelten Theorie des Evglsten zu dienen, wonach bei dem Volke vollständige Verflüchtigung jedes Eindruckes der vernommenen Verkündigung in Aussicht steht (FEINE 520—523).

Das Gleichniss vom Samenkorn, bzw. Acker mit dem Unkraut. Mc 4 26—29 = Mt 13 24—30. Es muss nach Mc 33 34 wieder als öffentlich, vor dem Volke geredet gelten. Hiernach ist Mt 24 παρέθηκεν (vgl. Ex 19 7) αὐτοῖς λέγων zu verstehen, ὁμοιώθη aber dem ὁμοιωθήσεται 7 24 26 entsprechend zu erklären; der Aorist deutet auf das bereits zur Realität Gewordene hin. Hier wie Mc 26 wird durch Anknüpfung an das nächste Subject, d. h. das Gottes- oder Himmelreich, dieses direct mit dem Säemann oder seinem Thun verglichen, wofür genau genommen zu sagen wäre: also verhält es sich mit dem Gottesreich, *wie wenn ein Mensch den Samen aufs Land würfe* (βάλῃ) und dann 27 hinginge *und schliefe und wachte,* d. h. weiter nichts dazu thäte (Ps 127 2), sondern seinen gewohnten Lebenbeschäftigungen nachginge, wie es der Wechsel von *Nacht und Tag* (s. zu Lc 2 37) mit sich bringt, während der Same seinerseits auf eine Weise, deren Hergang dem Säemann selbst unbekannt bleibt, *sprosst und in die Höhe geht* (μηκύνειν = lang machen wie Jes 44 14 LXX). Denn 28 *von selbst* (αὐτομάτη wie Act 12 10) *bringt die Erde Frucht,* Letzteres in weiterem Sinne gemeint, wie die folgende Aufzählung lehrt; vom Erdboden wird das Samenkorn in der Stille emporgetrieben und gezeitigt. Die Stadien des Wachsthumsprozesses bezeichnen die Erscheinungen des grünen Halms (χόρτος), der Aehre (στάχυς), endlich des vollen Weizens, der nach BD sogar rhetorisch veranschaulichend im Nominativ dem Accusativ zur Seite tritt, auffallender Weise ganz so,

wie dasselbe πλήρης wahrscheinlich auch Act 6 5 und neben einem Genetiv Joh 1 14 steht. *Wann aber* **29** παραδοῖ (wie von παραδόω gebildet, vgl. 14 10 11 und 8 37 δοῖ): wird entweder (gewöhnlich) aus dem häufigen intransitiven Gebrauch transitiver Verba (wenn die Frucht sich „überliefert", geneigt haben wird und mit Hinweis auf die unsichere LA Jos 11 19 LXX ἥτις οὐ παρέδωκε τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ) oder nach der Bedeutung von παραδιδόναι = gestatten (z. B. Polyb. XXII 24 9 τῆς ὥρας παραδιδούσης) erklärt. Das Uebrige ist aus Jo 3 18, bzw. 4 13; vgl. Apk 14 15. Sonach entwickelt sich das im Stillen gepflanzte Gottesreich von selbst weiter und braucht seine Zeit, um allmählich der Vollendung des äussern Abschlusses entgegenzureifen (PFL 370); nicht aber ist darauf zu reflectiren, dass der Mensch nur am ersten Anfang und am letzten Ende direct eingreift. Das aus denselben Elementen, z. Th. selbst demselben Wortmaterial gebildete Gleichniss des Mt wird von den Einen (z. B. VKM) für die nachträglich ausgebildete, allegorisirend umgebildete (PFL 514), Gestalt von Mc 26—29 gehalten, während die Andern vielmehr in letzterem Stück einen umformenden (STR), abschwächenden (HGF) Ersatz (HST) finden. Mindestens ebenso gut, als Mc die doppelseitige Parabel vereinseitigen konnte (WS), ist denkbar, dass Mt das einfache Gleichniss durch den, die allmähliche, aber geradlinige Entwickelung durchbrechenden, Gegensatz und den darauf beruhenden Gedanken der Mischung von Gutem und Bösem in der zeitlichen Erscheinung des Gottesreiches bereichert habe. Der Säemann des 1. Gleichnisses säet (V. 4 ἐν τῷ σπείρειν), der des 2. hat schon gesäet (**24** σπείραντι). Da säet **25** sein Feind (vgl. Est 7 6 ἄνθρωπος ἐχθρὸς Ἀμάν) hinzu (ἐπισπείρειν) ***Lolch:*** Lolium temulentum, rabbinisch זוּנִין, wächst überall in der Sommersaat und sieht dem Weizen sehr ähnlich, aber mit schwarzen, angeblich betäubenden, Körnern. Das καθεύδειν der Leute **25** charakterisirt wie Mc 27 καθεύδῃ nur die Nachtzeit, hier freilich als dem Unternehmen des Feindes besonders günstig. Im Stadium des χόρτος **26** (Mc 28) können Weizen und Lolch nicht unterschieden werden; die Erscheinung (ἐφάνη) des Lolches fällt somit erst in die späteren Entwickelungsphasen. Aber zur Ausscheidung kommt es erst in der letzten, dem θερισμός **30** (= Mc 29), weil früher Gefahr bestanden hätte, dass mit (ἅμα **29** nicht, wie Kol 4 3, Adverb, sondern Präposition) dem Unkraut auch der, mit diesem in den Wurzeln verschlungene, Weizen ausgerissen worden wäre. Hiernach umfasst also das Gottesreich (entgegen dem ursprünglichen Entwurfe des Gedankens) eine gemischte Gesellschaft (ecclesia visibilis), und das Böse darin kann nicht vor der Vollendung ausgeschieden werden.

G l e i c h n i s s v o m S e n f k o r n. Mc 4 30—32 = Mt 13 31 32 = Lc 13 18 19. Eingeleitet Mc **30** = Lc **18** (wo das Folgende überdies als Theil eines Synagogenvortrags erscheint, s. V. 10) durch eine im communicativen Ton gehaltene Aufforderung zum Nachdenken (τιθέναι ἔν τινι = etwas unter einem Gesichtspunkt betrachten, z. B. Arist. Pol. VII 2 1 ἐν πλούτῳ τὸ ζῆν εὖ τίθεσθαι), erscheint das Gleichniss Mc **31** (ὡς entspricht dem πῶς, κόκκῳ ℵBD dem ὁμοιώσωμεν, während κόκκον rec. AC it auf θῶμεν 30 zu beziehen wäre) als schilderndes Bild von einem relativ (d. h. etwa für die populäre Betrachtung auf palästinischem Boden, s. zu Mt 6 26 = Lc 12 24) kleinsten (μικρότερον, im Genus bestimmt durch den Begriff des σπέρμα, fehlt Lc 19) Samenkorn, das, ***wenn es gesäet sein wird,*** zum grössten Gartenkraut (λάχανον = יָרָק) wird (Mc **32** γίνεται); dagegen bringt Lc **19** eine Erzählung von einem Senfkorn, das im Besitzthum dessen, der es gepflanzt (εἰς

κῆπον ἑαυτοῦ = Mt 31 ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ), zum Baume (Salvadora persica, in Palästina freilich selten im Gegensatze zu der überall, auch bei uns vorkommenden, Senfstaude, Sinapis, Brassica alba, die aber am See Gennesaret oft bis zu 3 oder 4 Meter Höhe gedeiht) wurde (ἐγένετο), während Mt 32 den mittleren Ausdruck hat: sowohl γίνεται des Mc, als δένδρον des Lc. Aber von einer Laubkrone, unter deren Schatten die Vögel des Himmels Nester bauen, sprechen nach Ez 17 23, Dan 4 9 doch alle drei.

Gleichniss vom Sauerteig. Mt 13 33 = Lc 13 20 21. Demselben Grundgedanken, dass das Gottesreich zwar klein in seinen Anfängen, aber doch bestimmt ist, in überraschendem Fortschritt das ganze Volksleben zu durchdringen, nur dass diese Wirksamkeit mehr nach der intensiven (während im Gleichniss vom Senfkorn nach der extensiven) Seite zur Darstellung gebracht wird, dient das Gleichniss vom Sauerteig, welches Mt ohne die Lc 20 erhaltene Einleitung gibt, s. zu 13 18 = Mc 4 30. Der Sauerteig bedeutet sonst in der jüd. Bildersprache, weil er die Teigmasse (hier ἄλευρον = feines Weizenmehl) zum Schwellen bringt, die böse Begierde (vgl. Weber 221) und spielt auch im NT, abgesehen von unserem Gleichniss, wo er den Entwickelungstrieb des Guten veranschaulicht, seine Rolle immer in malam partem, s. zu Mc 8 15 = Mt 16 6. Σάτον = סְאָה, ihrer 3 machen ein Epha aus, Josephus, Ant. IX 4 5; s. zur Quantität Gen 18 6, Jdc 6 19, I Sam 1 24.

Methode der Gleichnissrede. Mc 4 33 34 = Mt 13 34 35. Die Bemerkung Mc 33 stellt die vorangehenden Gleichnisse unter den Gesichtspunkt einer probeweisen Auswahl. Das καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν könnte den wirklichen Zweck der Gleichnissrede andeuten (s. zu Mt 13 15): weil Uebersinnliches ohne Veranschaulichung unfassbar bleibt. Aber 34 ändert sich die Sachlage im Sinne von v. 11 12: nur bei den Jüngern wandelt er das Hören in Verstehen, die Andern sollen nur etwas für die Ohren haben: ἀκούειν ist also gerade umgekehrt wie I Kor 14 2 gebraucht. Mt verkürzt dies 34. Aber theils lässt sich nach Vorgang der, vor grösstem Publikum (s. zu Mt 4 25 5 1) gehaltenen, Bergpredigt nicht mehr sagen, dass Jesus dem Volke gegenüber ausschliesslich die Parabelform angewandt habe, theils ist das Finale nur bei Mc am Platze, nicht aber bei Mt, welcher die Mc 4 3—8 26—32 vorliegende Sammlung von 3, zunächst demselben Naturgebiete (Wachsthum des Samens) angehörigen, Gleichnissen durch die Weiterbildung v. 33 44—50 auf die beliebte Siebenzahl bringt, vorher aber noch 35 die parabolische Lehrmethode als zum Signalement des Messias gehörig durch das, in der 1. Hälfte mit LXX, in der 2. mit dem hebr. Grundtext stimmende, Citat Ps 78 2 nachweist. Dieser in ℵ und Clem. Hom. 18 15 dem Jesaja zugeschriebene Asaphspruch ruft Israel zur Warnung die grossen Ereignisse der Vorzeit in Erinnerung; demgemäss lässt der Evglst den Messias *von Gründung* (κόσμου ist zu ergänzen und von rec. ℵCD auch eingetragen) *her verborgene* Geheimnisse *aussprechen:* ἐρεύγεσθαι = eructuare, ebullire für הִבִּיעַ.

Deutung des Gleichnisses vom Acker mit dem Unkraut. Mt 13 36—43. Man erkennt 36 (wo übrigens statt φράσον = 15 15 ℵD lesen διασάφησον) noch den Anschluss an Mc in ἀφεὶς τοὺς ὄχλους = Mc 4 36 und der zu Hause (vgl. v. 1) erfolgten Bitte der Jünger um Erklärung der Parabel = Mc 4 34. Die 37 anhebende Deutung gehört formell wie sachlich dem Evglsten an, berührt daher den Grundgedanken gar nicht, während sie die einzelnen Momente des Bildes als

Metaphern behandelt, also das Ganze allegorisirt (vgl. Jülicher 64 113 186 191); der Same wird **38** auf die *Söhne des Reiches* (s. zu 8 12) und auf die *Söhne des Bösen* (Teufelskinder wie Joh 8 41 44, I Joh 3 8 10) gedeutet, also mit der daraus erwachsenen Saat identificirt; der ἐχθρός **39** ist der Teufel, erst in der clementinischen Literatur der Apostel Pls nach Gal 4 16, die Ernte *die Endschaft des laufenden Weltalters:* der Ausdruck in den Evglien nur noch Mt 13 40 49 24 3 28 20, sonst Hbr 9 26; das Wort συντέλεια ist apokalyptisch, vgl. Dan 9 27 12 4 13, IV Esr 7 43. Speziell **40** ἐν τῇ συντ. τοῦ αἰ. entspricht dem jüd. בְּסוֹף הַיָּמִים. Die Schnitter sind **41** die Engel und thun, was sie auch 24 31 = Mc 13 27 thun, werfen *die Aergernisse* (von Menschen wie 16 23) καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν *und die, welche die Ungesetzlichkeit thun* = Zph 1 3 הַמַּכְשֵׁלוֹת אֶת־הָרְשָׁעִים (anders LXX), *in den Feuerofen* (Dan 3 6, vgl. den Feuersee Apk 19 20 20 10), womit der Ton der Täuferrede 3 10 wieder angestimmt ist. Die Kirchenväter verstehen überdies unter den ζιζάνια die Häretiker und der jesuitische Evglienausleger Maldonatus bringt als Moral heraus: mature evellenda sunt, mature comburenda. Die Beziehung auf Häretiker ist nicht grundlos, da die ἀνομία 41 die 7 23 charakterisirte, ihre Vertreter also die ψευδοπροφῆται 7 15 22 sind. Aber der Evglst spricht sich vielmehr im Sinne der kirchlichen Toleranz gegen rigoristische Kirchenzucht aus (Pfl 515). Der Spruch **42** steht hier und v. 50, wo Feuer, nicht Kälte, peinigt, so unpassend, wie er anderswo am Platze ist, s. zu Mt 8 12 = Lc 13 28. Dann werden **43** hervorstrahlen, *aufleuchten die Gerechten wie die Sonne* nach Dan 12 3, Hen. 38 4 39 7 104 4. Den Jüngern, zu welchen die Parabel ausschliesslich gesprochen ist (vgl. 36 51) gilt der Schlussspruch, s. zu Mc 4 23.

Das Doppelgleichniss vom Schatz im Acker und von der köstlichen Perle. Mt 13 44—46. Bilder für den unschätzbaren Werth des Himmelreiches, welches als höchstes Gut (vgl. Issel 52—55) den Besitz aller wirklichen Güter in sich schliesst und verbürgt, darum aber auch mit Aufopferung aller übrigen Güter angestrebt werden muss. Der glückliche Finder birgt **44** den zufällig entdeckten Schatz (im 2. Gleichnisse erscheint dafür das Himmelreich als Preis vieles Suchens), um ihn nicht an den Eigenthümer des Ackers abgeben zu müssen, und ἀπὸ τῆς χαρᾶς (ursächlicher Ausgangspunkt, wie 14 26 ἀπὸ τοῦ φόβου, vgl. auch Lc 24 41, Act 12 14) αὐτοῦ (Gen. subj. nicht obj.) *geht er hin und verkauft Alles was er hat,* wie Mc 10 21, um vermöge des Erlöses rechtmässiger Besitzer des Ackers zu werden; auf diese (juristisch anfechtbare) Weise handelte z. B. Rabbi Emi (Bava Mezia f. 28). Der Mensch steht **45** (vor ἐμπόρῳ wie v. 24 52 18 23 20 1, doch fehlt hier ἀνθρ. in ℵB) statt des von ihm repräsentirten, an ihm exemplificirten, Verhältnisses. Die Perle (vgl. 7 6) ist zwar aus Prv 3 15 8 11 (Weisheit köstlicher als Perlen), hier aber eine einzigartige (ἕνα), um deren Besitz der lange auf der Suche bei Perlenfischern Gewesene Alles verkauft hat; daher das Perf. πέπρακεν inmitten von Aoristen.

Das Gleichniss vom Fischnetz. Mt 13 47—50. Parallele zu v. 24—30 und gleich zu beurtheilen. Die Materialien liegen Mc 1 16 17 = Mt 4 18 19 (= Lc 5 4—10). Da **47** die σαγήνη (grosses Schleppnetz) Fische ἐκ παντὸς γένους (Lc 5 6 πλῆθος ἰχθύων πολύ) beschliesst, lässt sich von vornherein auch das Vorhandensein einzelner σαπρά (substantivisch gebraucht) erwarten. Erst wenn das Netz am Ufer ist, kann die Aussonderung (**49** ἐκ μέσου = מִבֵּין) erfolgen. Im Uebrigen s. zu v. 29 30.

Abschluss der Gleichnissrede. Mt 13 51 52. Weitere Auslegungen zu den mitgetheilten Gleichnissen zu geben, erspart sich der Evglst durch die Antwort, welche **51** die Jünger auf die, mit Mc 4 13 correspondirende, ihre Uebergehung bei Mt erklärende, Frage συνήκατε geben. Das v. 13 15 19 bei dem Volk vermisste, dagegen v. 23 normal befundene συνιέναι stellt sich demnach jetzt in vollem Maasse bei den Jüngern ein, und *darum* **52**, d. h. eben weil sie verstanden haben (Schz), gilt von ihnen, was vom Ideal eines *Schriftgelehrten* gilt, d. h. von einem solchen, *welcher geschult ist* (μαθητεύειν wie 28 19, Act 14 21 ungriechisch = zum Schüler machen, hier mit Dativ wie Mt 27 57) *für das Himmelreich*, sein Wissen der leitenden Idee des, hier personificirt gedachten, Himmelreichs unterstellt hat, dass er nämlich *einem Hausherrn gleicht, welcher aus seiner Schatztruhe hervorlangt* (gebildet nach Analogie von 12 35 ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει ἀγαθά) *Neues und Altes* (vgl. Lev 25 22 26 10 vom Getreide), d. h. nicht AT und NT (so die Kirchenväter), sondern Unbekanntes und Bekanntes; wobei entweder an das Verfahren des Evglsten, den alten Gleichnissstoff mit neuem zu vermehren, zu denken (Pfl 516), oder aber unter dem Bekannten die Naturordnung verstanden ist, welcher die Gleichnissrede ihre Stoffe entlehnt, und unter dem Unbekannten die religiös-sittliche Wahrheit, die daran entwickelt wird (Ws).

Der Seesturm. Mc 4 35—41 = Mt 8 18 23—27 = Lc 8 22—25. Mit Mc **35** λέγει κτλ. lenkt Mc von dem, ein gewohnheitsmässiges Thun schildernden, ἐλάλει v. 33 34 wieder in die eigentliche Geschichtserzählung zurück, was Lc, der hier die gemeinsame Akoluthie aufgegeben hat, nicht thun kann; daher **22** ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν wie 5 17. Berichtet wird nunmehr die 1. Reiseunternehmung, welche den seit Mc 2 1 stehend gedachten Aufenthalt in oder bei Kapernaum unterbricht, und zwar werden die Jünger von dem Plane Jesu, das jenseitige Ufer aufzusuchen, überrascht. Unvorbereitet *nehmen sie*, indem sie *das Volk verlassen, ihn, wie er im Schiffe war*, mit sich: also dauert die Situation v. 1 noch fort und selbst v. 10 war antecipando erzählt. Um so mehr sind auch die mit καὶ ἔλεγεν v. 11 21 24 26 30 eingeführten Stücke als Einschaltungen zu betrachten, welche sich bereits dem Gruppensystem des Mt nähern. Letzterer bringt nach 8 14—17 = Mc 1 29—34 aus Gründen der Composition **18** anstatt der Reise Mc 1 35 gleich die spätere Mc 4 35 = Lc 8 22. Auf diese Einleitung, welche „den inneren Zusammenhang aller dieser Begebenheiten auch zu einem äusseren macht“ (Br), lässt er v. 19—22 eine Episode aus der Spruchsammlung folgen. Dann aber steigt Jesus **23** (2 überflüssige αὐτῷ) = Lc 22 zuerst ein, die Jünger aber ihm nach, was durch die Auflösung des ganzen Zusammenhanges bei jenem, durch Auslassung von Mc 4 1 bei diesem Evglsten bedingt ist; beide haben auch ἄλλα πλοῖα Mc (Andeutung eines Geleites?) als für die Entwicklung der Geschichte bedeutungslos übergangen. Auf dem tief zwischen Berghöhen gelegenen (vgl. κατέβη Lc **23**) See bricht jetzt plötzlich ein heftiger Windstoss los, nach Mc **37** eine λαῖλαψ μεγάλη (Jon 1 4 וַיְהִי סַעַר־גָּדוֹל) ἀνέμου (vgl. Schz über das Ungriechische dieser Verbindung), nach Mt **24** ein σεισμός (27 54 Erdbeben, hier für סְעָרָה wie Jer 23 19), so dass nach Mc *die Wellen in das Schiff schlugen* (ἐπέβαλλεν intransitiv) und dieses bereits anfing *voll zu werden:* γεμίζεσθαι, nach Mt καλύπτεσθαι ὑπὸ τῶν κυμάτων, wogegen Lc in seiner ausführlichen Beschreibung des Hergangs statt vom Schiffe von den Schiffenden sagt συνεπληροῦντο. *Er aber schlief* (dass er

schon vor Entstehung des Sturms entschlafen war, hebt Lc ausdrücklich hervor) und zwar Mc 38 *auf dem Hintertheil des Schiffes,* wo ein Kopfpolster angebracht war. Die Anrede derer, die ihn erwecken, variirt in charakteristischer Weise: Mc διδάσκαλε, Mt 25 κύριε, Lc 24 ἐπιστάτα, ἐπιστάτα. Was folgt, ist Mt = Lc ein einfacher Hülferuf, nach Mc zugleich eine vorwurfsvolle Frage. Sondervorstellung des Mt ist es aber, wenn 26 in noch liegender Stellung Jesus zuerst die Jünger (zumal mit der ihm geläufigen Bezeichnung als ὀλιγόπιστοι, statt der Frage nach ihrer πίστις Mc 40 = Lc 25), dann, sich erhebend, den Sturm schilt (ἐπετίμησεν = גָּעַר Nah 1 4, Ps 18 16 104 7 106 9 von Gott gebraucht, wenn er dem aufgeregten Meer gebietet) ὥστε μεῖζον φανῆναι τὸ θαῦμα (CHRYSOSTOMUS). Natürlicher ist das Umgekehrte: διεγερθείς Mc 39 = Lc 24 bedeutet nicht das Erwachen, sondern das Aufstehen. So wird γαλήνη, Stille auf ruhiger, glatter Seefläche ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος nach Jon 1 11 12, wo ἡ θάλασσα κοπάζει. *Und sie* d. h. die Jünger Mc 41 = Lc 25 (Mt 27 οἱ δὲ ἄνθρωποι, was auf die Insassen der ἄλλα πλοῖα Mc 36 bezogen werden könnte, in der That aber nur den Contrast mit der, eben zu Tage getretenen, Gotteskraft bildet) ***erschraken*** (Mc ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν = Jon 1 10, vgl. auch 16) ***und erstaunten*** (Mt, beides bei Lc, wo 25 formell = 4 36) ***über den, welchem auch Wind und Wellen*** (Lc 24 κλύδων = סַעַר Jon 1 4 11, Jak 1 6) ***dienstbar sind.***

Dass Jesu Leben, noch ehe es zur Entfaltung seines reichen Inhalts und zur Lösung seiner Aufgabe gekommen war, den widrigen Zufällen einer Seeüberfahrt nicht zum Opfer fallen könne, war den Jüngern, vielleicht sogar mehrfach (Mc 6 47—51 = Mt 14 24—33), zur erfahrungsmässigen Gewissheit geworden. Sofern aber ein unmittelbarer Causalnexus zwischen dem Worte Jesu und der eingetretenen Stillung des Sturmes behauptet wird, ist, was die Evglsten erzählen, ein Wunder, und zwar ein, jedwede innerliche und sittliche Vermittelungen überspringendes, Naturwunder, welches zugleich sinnbildliche Kraft und Bedeutung hat (vgl. 11 23 die gleiche Pointe des analogen Naturwunders vom Feigenbaum) und bereits ästhetischen Charakter trägt, in der Weise eines Kunstwerkes wirkt, daher auch zu jeder Zeit allegorische Auslegung und Verwerthung erfahren hat (Schiff der Kirche schon bei TERT., Bapt. 12). Einleuchtender als bei ähnlichen Zügen, die uns bisher schon begegnet sind, ist aber auf diesem Bilde das Herauswachsen einzelner Elemente der Darstellung aus at. Stoffen (s. Einl. II 5).

Der gerasenische Besessene. Mc 5 1—20 = Mt 8 28—34 = Lc 8 26—39. Uebergefahren (Lc 26 κατέπλευσαν, dem entspricht ἀνήχθησαν v. 22) befindet sich Jesus im Lande der Gerasener: so Mc ℵBD it, Mt it und sahidische Uebersetzungen, Lc BCD it; dagegen Gadarener Mc rec. AC pesch, Mt ℵBC pesch, Lc rec. A syr. Uebersetzungen; endlich Gergesener Mc LΔ und kopt. Uebersetzungen, Mt rec. L, Lc ℵL. Die letzte LA hat erst ORIGENES in Umlauf gesetzt anstatt der seiner Zeit üblichen Gerasener. Aber von den Gen 10 16 15 21, Dtn 7 1, Jos 24 11 erwähnten Gergesenern hatte sich nach Josephus, Ant. I 6 2, damals nichts als der Name erhalten, und das, schon zu Arabien gehörige Gerasa liegt 6 mal weiter südlich vom See ab, als das, freilich in derselben Richtung auch schon 2—3 Stunden landeinwärts gelegene, Gadara, die damalige Hauptstadt von Peräa, Jos. Bell. IV 7 3. Es dürfte daher ein, erst 1860 von THOMPSON (The land and the book II 374f) entdecktes, Gersa oder Kersa unmittelbar am Ostufer gemeint sein. Dort haben auch Kirchenväter und mittelalterliche Reisende, wofern sie es nicht mit Chorazin verwechselten, Gerasa gesucht. Am Ostufer, zumal auch bei Gadara, finden sich noch heute viele Höhlen im Kalkgebirge, welche zu Grabstätten verwendet wurden. Solche wählt, da die Dämonen in dem, von Josephus (Bell. VII 6 3 δαιμόνια = πονηρῶν ἀνθρώπων πνεύματα, vgl. Sanh. f. 65 2) bezeugten und getheilten, Volksglauben Seelen Verstorbener sind, der von dämonischer Melancholie Heimgesuchte (Mc 2 ἄνθρωπος ἐν πνεύματι

ἀκ., s. zu 1 23), während er die Gesellschaft der Lebenden flieht, zum Aufenthaltsort. Aus ihrer Einem werden aber Mt 28 zwei, weil der Dämonische Mc 1 23—26 = Lc 4 33—35 weggefallen war (s. Einl. I 3), und diese werden, um die ausführliche Beschreibung Mc 3 4 = Lc 28 29 zu sparen, kurzweg als χαλεποὶ λίαν bezeichnet, insofern sie die Gegend unsicher machten. Die Depressionszustände solcher Kranken schlagen in vorübergehende Exaltationszustände um. Jetzt war Mc 3 die Tobsucht so stark geworden, dass man ihn *nicht einmal mehr* an eine Kette legen konnte, da 4 zu diesem Zweck unternommene Versuche immer zu Schanden geworden waren. Eigenthümlich und bezeichnend ist in der ausführlichen, in schwerfälliger Satzbildung erfolgenden, Schilderung vom Zustand des Besessenen Mc 5 das bei Tag wie bei Nacht anhaltende Wüthen gegen sich selbst. Nach Lc 27 war der *Mann aus der Stadt seit geraumer Zeit nicht mehr bekleidet* (ἱμάτιον antecipirt aus Mc 15 ἱματισμένον), hatte seine οἰκία (Mc 3 κατοίκησις) in den μνήματα (Mc 3 5 statt μνημεῖα Mc 2 = Mt 28), und nach der, zur Begründung des Befehles Jesu nachgetragenen, Ergänzung Lc 29 *hatte* der Geist *ihn während langer Zeit mit sich gerissen* (συνηρπάκει, vgl. Act 6 12 19 29 27 15); zwar hatte man ihn gefesselt *mit Hand- und Fussfesseln;* er aber wusste sie stets wieder zu zerreissen, d. h. Mc 4 jene auseinander zu ziehen, diese, bei den Römern oft aus Holz bestehenden, compedes zu zerreiben, während der Dämon ihn nach dem Tummelplatz der Dämonen (ἔρημοι, scil. χῶραι) hinaustrieb. Die Darstellung Mc 7 = Lc 28 lehnt sich wie Mc 1 24 3 11 an I Reg 17 18 an. Schon ἀπὸ μακρόθεν (der gleiche Pleonasmus auch Mc 14 54 15 40 und vielleicht Mt 26 58) erkennt er Mc 6 in Jesus den den Dämonen Gefährlichen, läuft auf ihn zu, schreit auf (Lc wie Mc 1 23) und fällt ihm flehend zu Füssen; auch hier also trägt erstmalig ein (eben desshalb als Jude zu denkender, vgl. auch Mc 19 = Lc 39) Dämonischer Jesu den Titel des Messias entgegen: *Sohn Gottes, des Höchsten,* d. h. noch über dem Sohne Gottes Stehenden, wesshalb der Dämonische an ihn appellirt, s. zu Lc 6 35. Ὁρκίζειν classisch = schwören lassen, hellenistisch = הִשְׁבִּיעַ I Reg 2 42, II Chr 36 13 beschwören steht mit doppeltem Accusativ; s. zu Mc 1 24 3 11. Lc verwandelt die im Munde des Dämons befremdliche Beschwörung in einfache Bitte; Mt 29 will der Dämon wenigstens nicht πρὸ καιροῦ gequält sein: bis zum Anbruch des Gerichtes beansprucht er Schonzeit, während die Qual sich Mc 7 und Lc 28 einfach auf den mit Schmerzen und Krämpfen verbundenen Exorcismus bezieht (Sevin). Dieser wird daher Mc 8 = Lc 29, wo also ἔλεγεν und παρήγγελλεν plusquamperfectisch zu fassen (Blk), nachträglich noch erwähnt. Seinem Originale (αὐτῷ) folgend, spricht Lc hier von Einem πνεῦμα ἀκάθαρτον trotz der δαιμόνια vorher 27 und nachher 30; eben um dieser Vielheit willen, die aber als geschlossene Einheit auftritt und handelt, legt der Kranke Mc 9 = Lc 30 der unheimlichen und dunkeln Macht, von der er sich beherrscht fühlt, den Namen Legion bei. Eine römische Legion betrug freilich bis aufs Dreifache der Mc 13 angegebenen Zahl 2000, ja noch darüber. Aus der Bitte Mc 10, nicht ausserhalb der Gegend gewiesen zu werden, wird Lc 31 mit Beziehung auf das 33 beschriebene Endgeschick die Bitte, nicht in die ἄβυσσος תְּהוֹם Job 28 14, d. h. nach Rm 10 7, Apk 9 1 2 11 11 7 17 8 20 1 3 in den Tartarus, fahren zu müssen, woraus die Dämonen beständig emporstreben. Die Vereinbarlichkeit ihrer Bitte um Schonung mit der von Jesus beabsichtigten Vertreibung aus dem Menschen thun sie Mc 12 = Mt 31 = Lc 32 dar: die Schweine, darein

sie fahren wollen, müssen also zur Stelle sein, nicht aber μακράν (so Mt 30, vg: non longe), was auf der Anschauung beruht, als sei die Scene im Innern des Landes, also wohl die LA Gadara voraussetzt. Zum Verständniss der Geschichte gehört, dass die Bewohner des Ostjordanlandes meist Heiden waren, während den Juden Schweinezucht verboten war. Einige Elemente des hier entrollten Bildes liegen Jes 65 4 5 beisammen: ἐν τοῖς μνήμασι καὶ ἐν τοῖς σπηλαίοις κοιμῶνται . . . οἱ ἔσθοντες κρέας ὕειον . . . οἱ λέγοντες· πόρρω ἀπ' ἐμοῦ, μὴ ἐγγίσῃς μοι. Bei der Ausmalung dieser, in ihrem historischen Verlauf fast unerkennbaren, Scene (Nippold 15 denkt „an heftige Tobsuchtsausbrüche, so dass in Folge davon auch die in der Nähe weidende Heerde erschreckt weggerannt und ins Wasser gestürzt sei") scheint jüd. Spott betheiligt gewesen zu sein (Ew): die dummen Teufel wählen, da sie sich dem Eindringen Jesu gegenüber im Menschen nicht mehr zu behaupten vermögen, das ihrer Unreinheit entsprechende Vieh als Wohnstätte (vgl. Goethe's „Uns ist so kannibalisch wohl" u. s. w.), werden aber damit nur in eine Falle gelockt, da sie jetzt, mit den, die Schweinerei des Heidenthums darstellenden, Thieren die sie ebenso aufregen wie zuvor den Menschen, in das Wasser getrieben werden, um von da noch weiter abwärts in die Hölle zu fahren (Vkm). Dabei scheint der Besessene im Namen der Dämonen, wie sonst zu sprechen, so Mc **13** = Mt **32** = Lc **33** auch zu handeln: ein letzter Ausbruch seiner Tobsucht, als deren Erfolg eine, der Dämonenlegion entsprechende, Massenwirkung erscheint. Letztere ist darum bei Mt, bei welchem erstere wegfällt, weniger motivirt. Die Hirten verkündigen τὰ τῶν δαιμονιζομένων (Mt **33** wie 21 21 τὸ τῆς συκῆς) in der Stadt und auf den Hofgütern (Mc **14** ἀγροί). Die Bewohner derselben *gehen heraus, ihm entgegen* Mt **34** כָּל־הָעִיר יָצְאָה לִקְרָאתוֹ. Man findet den Dämonischen bei gesunder Vernunft und Lc **35** *zu Jesu Füssen* sitzend, sein Schüler geworden (Mr-Ws). In Mc **16** = Lc **36** ist πῶς von διηγήσαντο = ἀπήγγειλαν abhängig, nicht aber von ἰδόντες, welches Wort die rasch zum Schluss eilende Verkürzung Mt 34 ganz anders verwendet hat. Den hier begegnenden Ausdruck πᾶσα ἡ πόλις (dabei ist wohl an Gadara gedacht, s. zu 30) steigert in derselben übertreibenden Richtung Lc **37** ἅπαν τὸ πλῆθος τῆς περιχώρου; die Stadt selbst war schon 35 mit ἐξῆλθον angedeutet. Einerseits bitten (Mc **17**) und ersuchen (Lc) sie ihn in scheuer Ehrfurcht, andererseits verbitten sie sich aber doch seine, zu ihrem materiellen Schaden ausschlagende, Gegenwart. Der Geheilte möchte sich dem Rückkehrenden dauernd anschliessen: Mc **18** ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾖ, vgl. 3 14. Er wird aber darauf verwiesen, in seinem Hause (Mc **19** οἱ σοί wie Lc 6 30 τὸ σόν, das Deinige) ein Zeuge von der Barmherzigkeit (καὶ ἠλέησέ σε ist noch zu ὅσα zu construiren, welches dadurch adverbielle Bedeutung gewinnt = wie sehr) Gottes (Mc ὁ κύριος = Lc **39** ὁ θεός) zu werden, und er kommt diesem Auftrage nicht bloss hier, sondern auch in der ganzen Stadt (Lc), ja in der ganzen Dekapolis (Mc **20**, s. zu Mt 4 25) nach. Hier also, wo er sich erstmalig auf nicht-jüd. Boden bewegt, macht Jesus auch die erste Ausnahme von der zu Mc 1 34 entwickelten Regel: der Geheilte wird zum „ersten Heidenboten" (Vkm).

Die Tochter des Jairus und das blutflüssige Weib. Mc 5 21—43 = Mt 9 18—26 = Lc 8 40—56. Nachdem Jesus wieder über den See gefahren (Mc **21** διαπερᾶν = עָבַר), empfängt (Lc **40** ἀποδέχ. = excipere, lucanisch) den auf der Westseite (vorausgesetzt ist Kapernaum) Angekommenen sofort wieder viel Volk, das ihn nach Lc schon seit einiger Zeit erwartet hatte, nach Mc dagegen

sich erst *zu ihm* hin *versammelte*, so dass jetzt eine Scene am Seeufer resultirt gleich früheren 2 13 4 1. Da kommt zu ihm (Mt **18**, an Mc 35 erinnernd, lässt ihn vielmehr die Rede Jesu in dem V. 10 erwähnten Hause unterbrechen und verliert darüber das, im Zusammenhang des Folgenden durchaus nothwendige, nachdrängende Volk) ein ἀρχισυνάγωγος Mc **22**, d. i. ἄρχων τῆς συναγωγῆς Lc **41**, von Mt bloss ἄρχων genannt. Das εἷς verräth, wenn es echt sein sollte, nur die Abhängigkeit von Mc εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων und ist zu erklären wie 8 19. Dieser jüd. Gemeindebeamte, welcher vielleicht im Verein mit einem Collegium (Act 13 15) Aufsicht über das örtliche Synagogenwesen führte (Schr II 364), heisst Ἰάειρος (Num 32 41, Jdc 10 3—5, Est 2 5 יָאִיר = er wird hell machen, dagegen יָעִיר = er wird erwecken). Aus der Angabe Mc **23**, dass seine Tochter in Sterbensgefahr sei (ἐσχάτως ἔχει, spätere Gräcität), wird bei Mt ein ἄρτι ἐτελεύτησεν. Das Wunder wächst somit unter den Händen der Evglsten; ein Wachsthum wird daher auch wohl schon stattgefunden haben, ehe es ihnen in die Hände kam. Nach Lc **42** ist die Tochter μονογενής, s. zu 7 11; im Uebrigen gibt er den mittleren Ausdruck ἀπέθνησκεν, starb ab, war im Sterben: den wirklich eingetretenen Tod kündigt erst 49 das Perf. τέθνηκεν an. Aus der Bitte, er möge (das 1. ἵνα bei Mc dient zur Umschreibung des Imperativs) ihr die Hand auflegen, damit sie gerettet werde und weiter lebe (das 2. ἵνα zu ζήσῃ), macht Mt eine solche um Wiederverleihung des Lebens (καὶ ζήσεται im Zusammenhang = ἀναζήσεται). Im grossen Gedränge Mc **24** fasst den mit dem Vater Weggehenden (nur Mt **19** ἐγερθεὶς ὁ Ἰησοῦς, weil er seit V. 10 bei Tische liegt) bei einer der 4 Quasten (das bei Mc fehlende κράσπεδον = צִיצִת Num 15 38, vgl. Dtn 22 12, s. Schr II 405f), welche zur Nationaltracht des Juden gehörten, ein seit 12 Jahren am krankhaften, und wohl für unheilbar gehaltenen, Blutfluss leidendes Weib (Mc **25** = Lc **43** γυνὴ οὖσα ἐν, wie man sagt in morbo esse, dafür Mt **20** αἱμορροοῦσα nach Lev 15 33) von hinten, um so unbemerkt und ungestraft (die Unreine darf Niemanden berühren Lev 15 25—27) Genesung zu erhaschen. Dass Mc **26** an der Frau alle Kunst der Aerzte trotz guter Bezahlung zu Schanden geworden sei, fällt bei Mt ganz aus und ist Lc **43** erheblich gemildert, zumal wenn nach BD auch die Worte ἰατροῖς προσαναλώσασα ὅλον τὸν βίον zu streichen wären, woraus man freilich auf den ἰατρός Kol 4 14 als Verfasser schliessen wollte. Uebrigens vgl. für die Schätzung ärztlicher Kunst im damaligen, absolut supernaturalistisch gerichteten, Judenthum JSir 38 1 2, Mischna, tract. Kidduschin 4 14, fol. 82 1 medicorum optimus dignus est gehenna. Während die 4 Participien mit οὖσα Mc 25 coordinirt sind, führen die 2 neuen **27** die Erzählung weiter. Die, den verborgenen Weg des Weibes erklärende, Reflexion Mc **28** (κἄν = vel certe, scil. ἅψωμαι, wie 6 56) = Mt **21** zeigt, dass in der That nur ihr Glaube den Erfolg bedingt hat, und vollends die über Mt hinausgehende Schilderung Mc 29—33 = Lc 45—47 lässt den Heiland selbst dabei ganz ohne bewusste und gewollte Wirksamkeit bleiben. Sofort nämlich versiegt Mc **29** ἡ πηγή (Lc **44** ἡ ῥύσις) τοῦ αἵματος αὐτῆς (מְקוֹר דָּמֶיהָ Lev 12 7) und sie fühlt sich plötzlich und definitiv geheilt (ἴαται Perf.). Die, Mc **30** Jesu ins Bewusstsein, Lc **46** sogar in den Mund gelegte, materialistische Wundertheorie der Evglsten weist auf die Mc 3 10 5 28 6 56 bezeugte Vorstellung der Geheilten zurück: Jesus fühlt, wie ihm unwillkürlich eine Kraft entströmt, sieht sich um (aus Mc **32**) und fragt nach dem, welcher solchen Erfolg durch Berühren erzielt habe (bei Mc femin. vom Standpunkte des Schriftstellers), worauf die

Jünger ihn auf die Menge der Umstehenden aufmerksam machen. Ihr fast respectwidrig erscheinendes Wort motivirt entschuldigend Lc 45 mit ἀρνουμένων δὲ πάντων, wie hier auch Petrus allein statt der Jünger Mc 31 das Wort nimmt. Das Weib Mc 33 = Lc 47 fürchtet Zurechtweisung für den Raub, welchen sie hinterrücks und widergesetzlicher Weise begangen zu haben schien, fällt vor ihm nieder und bekennt sich zur That. Jesus aber (Mt *sich* rückwärts *wendend*) sagt ihr 1) nach Mc 34 = Mt 22 = Lc 48, dass ihr Glaube, die Kraft ihres, von Zuversicht erfüllten, Gemüthes ihr geholfen habe (Str 266: „er hätte sich nicht wahrhaftiger, nicht bescheidener, nicht correcter und präciser ausdrücken können“), 2) nach Mc = Lc, sie möge im Frieden nach Hause gehen (לְכִי לְשָׁלוֹם) und 3) nach Mc, von jetzt an gesund bleiben. Einen sofortigen Erfolg berichtet Mt genau wie 8 13 15 28 17 18, so dass jene Worte hier bewirken, was sie nach Mc und Lc, wo das Weib schon im Moment der Berührung die Gesundkraft verspürt hat, nur bestätigen und bekräftigen, zugleich glückliche Zukunft wünschend. Besteht übrigens, zumal beim Mangel aller at. Vorbilder, kein Anlass, in dem Weibe nur einen Typus der unheilbaren Unreinheit (vgl. Lev 12 7) Israels zu sehen, so wird auch die andere Erzählung, in welche sie verflochten ist, nicht ohne Weiteres der Sage zuzuweisen sein, obgleich hier und mehr noch bei der Lc 7 11—17 vorliegenden Steigerung in den Erzählungen von Elias in Sarepta I Reg 17 17—24 und von Elisa in Sunem II Reg 4 8 17—37 eine solche at. Norm vorliegt und mindestens in Darstellung des letzten Effects wirksam erscheint (Km II 474f 478). Einigermaassen erinnert schon die Meldung Mc 35 = Lc 49 (τὶς παρὰ τοῦ ἀρχισυν. einer seiner Angehörigen) an Gehasis trostlose Botschaft II Reg 4 31; bei Mt muss sie nach 18 selbstverständlich wegfallen. Die Juden waren schnell bei der Hand, Jemanden für todt zu halten und zu begraben. Letzteres geschah meist noch am Tage des Sterbens. Ohne darum die Todesbotschaft anzunehmen (Mc 36 παρακούσας wird, da Jesus der Botschaft doch Beachtung schenkt, heissen *nebenbeihörend*, kann aber nach Mt 18 17 auch bedeuten „überhörend“), mahnt Jesus, dessen Vertrauen in Folge der eben an dem Weibe gemachten Erfahrung gewachsen ist, den Vater, das Beste zu hoffen und seinen Glauben aufrecht zu erhalten, und betritt mit den 3 Vertrauten (s. zu Lc 6 13; merkwürdiger Weise fehlt Lc 51 bei Irenäus II 24 4 Johannes, in AL Jakobus und Johannes) das Haus des Jairus, wo er nach Mc 38 Getümmel, Weinen und Heulen (ἀλαλά Schlachtruf), nach Lc 52 geradezu Todtenklage (ἐκόπτοντο, wohl Klageweiber, die sich die Brust zerschlugen), nach Mt 23 sogar schon Trauermusik (Flöten hier anders als Mt 11 17 = Lc 7 32) und den üblichen Leichentumult (ὄχλος θορυβούμενος gewinnt in diesem Zusammenhang solche Bedeutung) antrifft. Er aber gebietet Stille (Mc = Lc), erklärt den Lärm für grundlos (Mc 39), verscheucht die hin- und herlaufende Gesellschaft (Mt 24): identisch ist überall die Begründung mit οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει. Man streitet, ob dieses Wort besagen darf, was es dem ad literam auslegenden Verständnisse allein besagen kann, das Mädchen liege nur in einem tiefen Schlaf, sei also noch am Leben, oder aber besagen müsse, auch dieser Tod werde sich als ein blosser Uebergangszustand, als ein Schlaf herausstellen. In jenem Falle haben wir eine, durch den momentanen Eindruck bedingte, Beurtheilung des vorliegenden Spezialfalls, in diesem einen allgemeinen, der erbaulichen Erklärung des Todes geltenden, Satz vor uns. Nur in ersterem Sinne haben die Anwesenden

Jesu Wort verstanden, da sie Mc **40** = Mt **24** = Lc **53** eine verfehlte Diagnose darin erkennen und verlachen. Dagegen hat, in der anderen Richtung gehend, der christl. Euphemismus κοιμᾶσθαι I Kor 7 39 11 30 15 6 18—21 51, I Th 4 13—15, Joh 11 11 seine Veranlassung von jenem Worte (vgl. übrigens schon LXX I Reg 2 10 = Act 13 36) genommen, welches den festen Kern aller, das Haus des Jairus betreffenden, Erinnerungen bildet. Die sorgsame Unterscheidung zwischen dem Eintritt in das Haus Mc 38 39 und dem in das Gemach der Tochter Mc 40 ist in dem stark verkürzenden Bericht Mt 23—25 noch deutlicher erkennbar geblieben, als bei dem Mc 37 und 40 zusammenfassenden Lc 51. Das Wort Mc **41** ταλειθὰ (טְלִיתָא aram. Feminin von טְלִי das Junge) κούμ lautet wie an eine Schlafende gerichtet. Aber schon der Ausdruck Mt **25** καὶ ἠγέρθη τὸ κορ. erinnert an II Reg 4 31 ἠγέρθη τὸ παιδάριον und bereitet Mt 11 5 νεκροὶ ἐγείρονται vor. Ebenso deutet Lc **54** ἐφώνησεν den Erweckungsruf an, vgl. Joh 11 43, und weist Lc **55** ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα (vgl. 23 46) nach dem Vorbilde I Reg 17 22 (LXX 21 ἐπιστραφήτω, anders I Sam 30 12) auf Rückkehr ins Leben. Dass sie auch wieder sich bewegen und gehen konnte, wird Mc **42** aus der Lc 42 antecipirten Notiz begründet, sie sei 12 Jahre alt gewesen. So lange hatte Mc 25 auch die Krankheit des Weibes gewährt, dessen Geschichte mit dem Andenken an die Genesung der Jairustochter verwachsen erscheint. Hier aber ist an den Uebergang aus der Kindeszeit in das jungfräuliche Alter zu denken (vgl. Lc 2 42), wie ja auch der „gross gewordene" Knabe der Sunamitin (II Reg 4 18 ἡδρύνθη τὸ παιδάριον) auf solches Alter führt. Darin sucht der Gedanke an eine, mit der Entwicklungskrankheit zusammenhängende, lethargische Ohnmacht seinen Anhalt, daraus das Mädchen, als Jesus es an der Hand fasste, sich erholt habe, wie in der fast mit gleichen Worten erzählten Geschichte Mc 9 26 27. In äusserstes Erstaunen gerathen Lc **56** bloss die Eltern, da die Jünger nach 7 11—15 22 an derartiges eher gewöhnt erscheinen. Das Verbot Mc **43** ist schwer zu begreifen, wenn es sich um Rückgängigmachung eines, schon von so Vielen constatirten, Todesfalles handelt. Es steht sonst immer bei Heilungen; von ihnen will Jesus nicht viel geredet wissen. Eben darum hatte er auch hier nur die Vertrautesten mit sich genommen (Mc 37) und die lärmende Versammlung ausgetrieben (Mc 40). Auch weist das Gebot δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν auf ein diätetisches Verfahren. Mt lässt Beides weg und schliesst **26** mit einer allgemeinen, an Mc 1 28, Lc 7 17 erinnernden, Bemerkung.

Der Jüngling von Nain. Lc 7 11—17. Spätere Form der Ausführung des Themas „Todtenerweckung", von der früheren dadurch unterschieden, dass die Norm, welche dort nur umbildend und zuspitzend gewirkt hat, hier das Ganze beherrscht und bedingt. Obwohl an sich Steigerung der erst nachfolgenden Jairusgeschichte, steht die Perikope doch an dem gegenwärtigen Ort aus Gründen der Composition, sofern zur Heilung eines Todtkranken v. 2 jetzt die Erweckung eines wirklich Gestorbenen tritt, um das Wort v. 22 = Mt 11 5 νεκροὶ ἐγείρονται vorzubereiten; sie wird daher **11** mit der allgemeinen Formel ἐν τῷ (scil. χρόνῳ wie 8 1) oder τῇ (scil. ἡμέρᾳ) ἑξῆς angeschlossen. Unter Nain (נָאִין Anger) ist der, südöstlich von Nazaret und wie dieses am Rande der grossen Ebene gelegene, galiläische Ort zu verstehen; ebenso wie Nain am Nordabhange des Dschebel ed Dahi, liegt Sunem an dessen Südabhange, so dass schon die gewählte Localität an den Sohn der Sunamitin erinnert, dessen Erweckungsgeschichte II Reg 4 8 17—37 selbst wieder Nachbildung des, von Elias am Sohn der Lc 4 26 erwähnten

Wittwe von Sarepta I Reg 17 17—24 verrichteten, Wunders ist. Der Sohn ist μονογενής (aus dem Wortschatz von LXX), wie bei Lc auch die Kinder 8 42 9 38 nach dem Vorbilde Jdc 11 34 und wohl auch II Reg 4 14—17; vgl. auch die Trauer um einen Eingeborenen Jer 6 26, Sach 12 10, Am 8 10. Mit καὶ ἰδού wird **12** der Nachsatz eingeführt (Kl). Die Gräber waren ausserhalb der Städte: ἐξεκομίζετο, vgl. Act 5 6. *Der Sarg* **14** war ein unbedeckter Kasten. Das Wort an den Jüngling ist sachlich gleich dem an die Jungfrau Mc 5 41. *Er gab ihn seiner Mutter wieder* **15**, mit kleiner Variante 9 42 wiederholt, ist aus I Reg 17 23, vgl. II Reg 4 36, und wie das Weib I Reg 17 24 erkennt, dass Elias ein „Mann Gottes", d. h. ein Prophet, ist, so erschallt **16** das Lob Gottes darüber (beide ὅτι sind recitativ), dass *ein grosser Prophet erweckt wurde* (ἠγέρθη wie Mt 11 11 ἐγήγερται: so auch hier rec.) *und Gott* ebendamit *sein Volk besucht hat*, s. zu Lc 1 68. Judäa steht **17** im weiteren Sinne, s. zu Lc 1 5. Andern Falles müsste Nain in Südpalästina gesucht werden, Jos. Bell. IV 9 4 5; zum Uebrigen vgl. 5 15, Mc 1 28, Mt 9 26. Das ganze Bild aber lässt einem Zug des Todes einen Zug begegnen, an dessen Spitze der ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς Act 3 15 steht; das Zusammentreffen hat den Erfolg, dass jener zum Stillstand gebracht wird und seine Beute herausgeben muss; darum heisst es seither allenthalben, wo derselbe Conflict fühlbar wird: Weine nicht!

Verwerfung in Nazaret. Mc 6 1—6 = Mt 13 53—58 = Lc 4 16—30 13 22. Ein 2. Reiseunternehmen führt ihn Mc **1** nach Westen (vgl. 4 35 Osten). Mt **53** knüpft dies (μεταίρειν intransitiv gebraucht ist hellenistisch) an die übliche Schlussformel hinter der Gleichnissrede, und Lc **16** weicht in der Akoluthie noch weiter ab, indem er an die Stelle des kürzern Berichtes eine spätere, ausgeführtere Form setzt, gerade wie auch 5 1—11 7 36—50 und in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte. An der Spitze der Darstellung von Jesu messianischer Wirksamkeit erscheinend, soll diese Geschichte nicht etwa nur die Uebersiedelung Mt 4 13, woran sie anschliesst, näher begründen, sondern es schienen auch sowohl die Worte Jesu 24—27, gleichwie sein Geschick unter den Landsleuten 28—30 das passendste Programm für dasjenige Evglm zu bilden, welches den Uebergang der christl. Sache von den Juden zu den Heiden im Sinne von Rm 11 11 τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν feiert. Die im Uebrigen willkürliche Umstellung verräth sich schon dadurch, dass 23 Thaten in Kapernaum vorausgesetzt sind, wohin Jesus doch erst v. 31 übersiedelt; s. zu Mc 1 20 = Mt 4 22. Als πατρίς ist bei Mc nach 1 9 Nazaret zu denken, während Mt **54** nach 2 1 eigentlich auf Bethlehem führen würde, wesshalb Lc an Stelle jenes Ausdrucks das unmissverständliche Ναζαρὰ οὗ ἦν τεθραμμένος (vgl. 2 51 52) setzt. Dort hält er sich einige Tage still, bis Mc **2** *ein Sabbat eintritt*, der ihn, den Lehrer Israels, in die Synagoge ruft. *Seiner Gewohnheit nach* erschienen, that er nach Lc zunächst durch Aufstehen seine Absicht, (über eine Schriftstelle) zu sprechen, kund. Nach **17** und Act 13 15 15 21 scheint es, als seien schon damals ausser der altherkömmlichen Lesung des Gesetzes auch Vorlesungen aus den Propheten (ausser den Paraschen auch Haphtharen, vgl. Schr II 380) in den Synagogen üblich gewesen, wie man später in den christl. Gottesdiensten ausser Evglien bald auch Episteln verlesen hat. Im Unterschiede von der lectio continua des Gesetzes konnten Prophetenstellen frei gewählt werden, und so findet Jesus, *als er das Buch* öffnete, d. h. *aufrollte* (ἀναπτύξας ℵD statt ἀνοίξας B rec.), eine Stelle, welche **18 19** frei aus LXX Jes

61 1 2 mitgetheilt wird: *Geist des Herrn* ist *auf mich* gekommen, *desswegen weil er mich gesalbt,* geweiht und ausgerüstet *hat* (vgl. Ex 28 41 30 30, wo der Priester, und I Reg 19 16, wo nicht bloss der König, sondern auch der Prophet gesalbt wird), *um Armen,* den עֲנָוִים von Mt 5 3 11 5 = Lc 7 22, *frohe Botschaft zu bringen, mich gesandt hat* (hier ergänzt rec. aus LXX ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν), *zu verkündigen Gefangenen Loslassung und Blinden Rückkehr des Gesichts, fortzuschicken Zerschmetterte,* so dass sie sich befinden *in Loslassung* (dieses Glied ist aus Jes 58 6 herübergenommen), *zu predigen ein angenehmes Jahr des Herrn:* Anspielung auf das Jubeljahr Lev 25 10, vgl. II Kor 6 2. Das wieder zusammengerollte Buch gibt er 20 dem *Diener* (חַזָּן, vgl. Schr II 368) und beginnt 21 seinen Vortrag: *Heute* (II Kor 6 2, Hbr 3 7 13) *ist diese Schrift erfüllet* (Mc 1 15) *in eueren Ohren* (Lc 1 44 9 44, Act 11 22), d. h. dadurch, dass die Stimme dessen, von welchem jene weissagt, in eure Ohren dringt, vgl. 12 3. *Alle aber legten* 22 *Zeugniss zu seinen Gunsten ab und wunderten sich über die Worte der Anmuth* (χάρις wie Kol 4 6 = Eph 4 29), die er redete, *und sagten: Ist dieser nicht der Sohn Josephs?* Geschwister, obwohl 2 7 vorgesehen, werden hier nicht erwähnt, im Unterschiede von Mc 3 = Mt 55. Aber im älteren Bericht ist die Frage überhaupt etwas anders und klarer motivirt, sofern Mc οἱ πολλοί (die Mehrzahl) sich darüber aufhalten, dass ihm, dessen Bildungsgang vielleicht nicht einmal durch eine gewöhnliche Knabenschule geführt hatte (doch vgl. Schr II 353), *solche Weisheit* und Wunderkraft zu Theil geworden: *und die Kräfte* sind *so gross,* wenn sie *durch seine Hände* (vgl. 5) *geschehen* (γινόμεναι, so ℵBL, während eine erleichternde LA artikellos δυνάμεις und γίνονται bietet). Die Bezeichnung Jesu als ὁ τέκτων Mc 3 ist schon zu Zeiten des Origenes, Cels. 6 36, nach Mt 55 in ὁ τοῦ τέκτονος υἱός verwandelt worden. Die Mutter wird allein genannt, weil an des bereits verstorbenen Vaters Statt Jesus *der Zimmermann* (nach Justin, Dial. 88, hat er Pflüge und Joche gefertigt) geworden war; so war Paulus σκηνοποιός Act 18 3. Sehr verkehrt war es daher, in dem υἱὸς τῆς Μαρίας (ein solcher ist ja Act 12 12 auch Johannes Marcus) Andeutung eines Geburtsgeheimnisses zu suchen (so noch Hgf, ZwTh 1889, 498). Genau auf das Gegentheil (s. Einl. I 4 und zu Lc 1 35) weisen auch die sofort aufgeführten Brüder, nämlich der nachher so berühmt gewordene Jakobus, Joses (lat. Uebersetzungen nennen ihn nach dem Vater Joseph, so Mc auch ℵ, Mt BC, während er ℵD Johannes heisst), Judas und Simon, dazu auch Schwestern, die wohl alle (Mt 56) in Nazaret verheirathet und im Gegensatze zu den Brüdern noch anwesend waren, Mc ὧδε πρὸς ἡμᾶς. Die Notiz, dass sie, die seine, auf nichts Absonderliches deutende, Herkunft so genau kennen, eben desshalb an ihm Anstoss nehmen, fällt Lc 23 weg: *allerdings* (πάντως = utique) werden sie ihm das, in verschiedenen Gestalten bei Juden, Griechen und Römern begegnende, *Sprichwort* entgegenhalten: *Arzt, hilf dir selber,* d. h. erweise deine Wunderkraft auch hier, wo man dich kennt und am wenigsten für etwas Ausserordentliches hält (gegenüber der gewöhnlichen neueren Erklärung: hilf deinen Mitbürgern). Die Voraussetzung, auf welcher diese, den Nazaretanern beigemessene, Zumuthung an Jesus beruht, dass ein Prophet da nichts gilt, wo Abderiten die Eierschalen seines Genius untersuchen, folgt Lc 24 mit einer Einführungsformel aus Mt 57 (εἶπεν) = Mc 4 (ἔλεγεν ὅτι); das positive δεκτός bot sich nach 19 leicht statt οὐκ ἄτιμος. Die Vaterstadt vertritt übrigens bei Lc prototypisch das Vater-

land, sofern das Betragen der Nazaretaner hier Vorbild dessen sein soll, was Jesus von seinen Volksgenossen überhaupt zu erwarten hat, vgl. Joh 4 44. Umgekehrt findet Verengerung des Kreises statt, wenn bei Mc auf die συγγενεῖς (Verwandte, vgl. Rm 9 3) und endlich auf die Familie im engeren Sinne zurückgegangen wird, an der die betreffende schmerzliche Erfahrung schon Mc 3 31—35 = Mt 12 46—50 gemacht war. Der Zusatz Lc 25—30 bringt zunächst eine drohende Hinweisung darauf, wie schon die grössten Propheten mit Uebergehung Israels die Wohlthat ihrer Wundermacht Fremden zugewendet haben. Anstatt der 3 Jahre I Reg 17 1 18 1 hat Lc **25** wie Jak 5 17 vielmehr $3^1/_2$ Jahre, die bedeutungsvolle gebrochene Siebenzahl, vgl. Dan 7 25 12 7, Apk 11 2 3 12 14 13 5. Die Eliasgeschichte **26** steht I Reg 17 8—16, die Elisageschichte **27** II Reg 5 1—14: keine der vielen Wittwen Israels, keiner der vielen Aussätzigen Israels fand Hülfe εἰ μή = ἀλλὰ μόνον die Wittwe von Sarepta τῆς Σιδωνίας (scil. γῆς) und Naeman der Syrer, also 2 Heiden. So kann Jesus in einem Moment, dem Mt 10 5 6 unmittelbar auf dem Fusse folgt, unmöglich gesprochen haben. Die Umbildung des einfacheren und geschichtlichen Berichtes tritt aber auch darin zu Tage, dass die Nazaretaner **28** von der Glaubensverweigerung (Mc 6 = Mt 58) zum fanatischen Angriff auf Jesus übergehen und ihn vor die Stadt führen auf die ὀφρύς (supercilium = Augenbraue wird auch von lat. Schriftstellern für den Hochrand einer Anhöhe, eines Berges gebraucht), welche, eine grossartige Aussicht in die Gebirge wie nach der Ebene bietend, sich nur wenige hundert Fuss über die heutigen, terrassenförmig ansteigenden, Häuserreihen des Städtchens erhebt. Dieser Hügelrücken bildet gleichsam die rupes tarpeja, davon Jesus herabgestürzt werden soll: ὥστε als Zweckbezeichnung wie 9 52 (?) 20 20. Wenn er aber **30** mitten durch sie hinschreitend davongeht, so haben darin die Alten im Geiste des Schriftstellers ein Wunder, die Neueren eine Wirkung der persönlichen Majestät Jesu gesehen. So apokryphisch und legendenhaft dieser Abschluss lautet, so schlagend wirkt der Eindruck unerfindbarer Geschichtlichkeit, wenn Mc **5** berichtet wird, wie solchem Unglauben gegenüber selbst Jesu Wunderkraft erlahmt. Sie versiegt, sobald die, sein Kraftbewusstsein herausfordernde, Voraussetzung wegfällt. Nur *wenigen Siechen* (die leicht zu heilen waren) *legte er die Hände auf* und gerieth **6** selbst in Erstaunen über einen so entschiedenen Misserfolg. Bezeichnender Weise entlehnt Mt 58 fast jedes Wort, das in Gebrauch kommt, aus Mc, beseitigt aber doch sowohl die Ohnmacht (aus οὐκ ἐδύνατο ποιῆσαι wird οὐκ ἐποίησεν), als das durch ihren Unglauben (διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν mit Unterdrückung von ἐθαύμασεν direct mit οὐκ ἐποίησεν verbunden) hervorgerufene Staunen. Der Schlusssatz bei Mc, dass *er lehrend die Ortschaften im Umkreis durchzog,* hat nicht bloss Mt 9 35, sondern auch Lc 13 22 freie Nachbildung gefunden.

Aussendung der Jünger. Mc 6 6—11 = Mt 9 35—10 1 5—16 = Lc 9 1—5 10 1—12.

Die Reden des Lc entsprechen, die 1. in der Nachfolge des Mc, die 2. als Fragment der Redesammlung, dem denkwürdigen Moment, da Jesus seine Jünger, nachdem sie seit 6 13 seine unmittelbare Umgebung und Begleitung gebildet hatten, erstmalig aussandte. Die Realität solcher Aussendung erhellt aus I Kor 9 14 15 7. Der Schein, als handle es sich um 2 verschiedene Reden, ist bloss hervorgerufen durch die von Lc gebildete Einleitung 10 **1**: *nachher*, d. h. nach den 9 57—62 erzählten, gescheiterten Versuchen Einiger zum Anschlusse, *ernannte* (renuntiavit, vgl. 1 80 ἀνάδειξις) *der Herr* (καί rec. ℵ A fehlt BL und würde übrigens wohl eine Beziehung auf 9 1 2 ausdrücken) *andere 70* (BD Codices der it und vg haben 72) *Jünger und sandte sie*

je 2 (ἀνὰ δύο griech. Ausdruck für das hebraisirende δύο δύο Mc 7) *vor sich her* (aus 9 52 wiederholt) *in jegliche Stadt oder Oertlichkeit, wohin er selbst zu kommen gedachte.* Aber zu dieser Bestimmung = ὡς ἑτοιμάσαι αὐτῷ 9 52 passt die folgende Rede nicht, welche gerade wie die andere 9 3—5 die Abgesandten als selbständige Arbeiter charakterisirt, die nicht bloss rasch vorübergehenden Aufenthalt in ihren Quartieren nehmen und eher einen Ersatz für die mangelnde persönliche Wirksamkeit, als eine Vorbereitung darauf leisten sollen (Ws). Der Jüngerkreis Jesu war eben nie so genau auf die Zwölf beschränkt, dass nicht auch viele Andere auf den Namen μαθηταὶ τοῦ κυρίου Anspruch erheben konnten (s. zu Mc 4 10 und Lc 6 13). Das allmähliche Hinschwinden des engeren Kreises steigerte die Bedeutung derjenigen, welche im weiteren Sinne als seine Zeugen an die Welt gelten konnten, so dass der Späteste der Snptker die Vorstellung von diesem weiteren Kreise bereits ausgebildet vorfand und keinen Anstand nahm, an diesen die Aussendungsrede, als er ihr zum zweitenmal in seinen Quellen begegnete, gerichtet sein zu lassen (Ew). Eben diese Neuheit der Adresse und einige Eigenthümlichkeiten und Differenzen beider Berichte rechtfertigten die Wiederholung, und schon der Eingang der 2. Form (Lc 10 2 = Mt 9 37 38) schien, wenn die ὀλίγοι auf die 12 bezogen wurden, eine solche Erweiterung des Publikums zu erfordern, während die Rückbeziehung von Lc 22 35 auf 10 4 freilich deutlich genug beweist, dass auch diese 2. Form der Aussendungsrede von Haus aus den Zwölfen gegolten hat. Die Zahl 70 aber war theils durch das Vorbild der 70 Aeltesten des Moses Num 11 16 25 gegeben (Clem. Rec. 1 40), theils durch die 70 Heidenvölker, welche die Juden auf Grund der Völkertafel Gen 10 unterschieden (vgl. Weber 20 58 65 70 73 234). Ein Gegensatz dieser 70 zu jenen 12 kann aber unmöglich in des Evglsten Bewusstsein und Absicht gelegen haben, da 24 47 die eigentliche Heidenmission doch den 12 übertragen wird und die Bedeutung der Zahl 70 (bzw. 72 = 6 × 12) dieselbe Sphäre mit der Zahl 12 theilt, vgl. Ex 15 27 die 12 Quellen und 70 Palmen in Elim. Wohl aber ist es natürlich, wenn die grössere Zahl von Arbeitern auf dem grösseren Arbeitsfelde auftritt; dieses ist aber Samarien, sofern es die Heidenwelt vertritt, die Samariter als Erstlinge derselben auch sonst im 3. Evglm eine bedeutsame Rolle spielen. Und sofern diese Heidenapostel dem Siegeszug des Herrn durch die Heidenwelt den Weg bahnen, behält sogar der, sonst geschichtlich unbegreifliche, Zweck jener Aussendung πρὸ προσώπου κτλ. sein Recht (Pfl 443f). Mt hat auch hier beide Quellen combinirt, und zwar, da die Berichte sich sachlich decken, mit innerem Recht. So gewinnt er den Anfang zu einer grossen Aussendungsrede, in deren weiterem Verlauf 10 17—42 er Alles zusammenfasst, was Jesus während seiner ganzen Thätigkeit zu verschiedenen und namentlich auch noch in den späteren Zeiten seinen Sendboten an Trost und Ermunterung mit auf den Weg gegeben hat. Zugleich aber holt Mt auch am weitesten aus, indem er mit 9 35 überhaupt einen neuen Hauptabschnitt beginnt (s. Einl. I 3).

Auf die summarische Darstellung seines heilandsmässigen Thuns Mt **35** folgt **36** als Motiv der Anblick des verkommenen und hülfsbedürftigen Zustandes des Volkes, welcher mit Bildern aus Num 27 17, I Reg 22 17, Jes 53 6, Jer 50 6, Ez 34 5, Ps 119 176 geschildert wird: eine hirtenlose Heerde von *geschundenen* (σκύλλειν = Haut abziehen, von σκῦλον, s. zu Lc 11 22) und hingeworfenen, d. h. *verschmachtet umherliegenden,* Schafen. Auf diese Einleitung folgt **37 38** = Lc 10 **2** die Erklärung über das Missverhältniss von Ernte und Schnittern mit, durch den Wechsel der Quellen dieser Composition bedingtem, schroffem Uebergang in ein anderes Bild. Dann erst beginnt die eigentliche Perikope mit Mc **7** (ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν, schwerlich gerade mit Bezug auf 11 2 14 13 16 15, sondern weil sie damit in den 3 14 in Aussicht genommenen Beruf erstmalig eintraten) = Mt **1** (προσκαλεσάμενος um so gewisser aus προσκαλεῖται bei Mc gebildet, als die Jünger ja soeben Mt 9 37 38 als schon anwesend genannt und angeredet wurden) = Lc 9 **1** (aus beiden Parallelen, wobei καὶ νόσους θεραπεύειν von δύναμις καὶ ἐξουσία abhängig zu denken ist). Er sendet sie Mc δύο δύο (binos, hebraistisch, vgl. Gen 6 19 20), vielleicht nach Dtn 19 15: damit sie in der Gemeinsamkeit ihres Berufes Stärkung und Ermunterung finden (Ws) und sich gegenseitig unterstützen sollten (Wittichen). Zugleich erhalten sie *Vollmacht über* (Lc erklärt mit ἐπί den Gen. bei Mc = Mt) *die unsaubern Geister* (gleichfalls mit Rückbeziehung auf Mc 3 15). Dieselbe Vorstellung von der Uebertragbarkeit der Wunder- und Geisteskräfte durch geheimnissvolle Machtertheilung wird Act 8 15 17 19 19 6 auf

das Verhältniss der Apostel zu ihrer Jüngerschaft angewandt. Mt fügt eine mit ὥστε eingeführte Epexegese hinzu *(so dass sie austrieben)*, wiederholt dabei noch aus 9 35 auch das Heilen jeglicher Krankheit und Schwäche und schliesst 10 2—4 hieran, da Mc 3 14—19 = Lc 6 13—16 aus Gründen seiner Composition ausgefallen war, das Apostelverzeichniss (s. zu Mt 10 4 = Lc 6 15). Dadurch entsteht der Schein, als ob Wahl und Aussendung der Apostel zeitlich zusammenfielen. Nach dieser Einschaltung muss er daher **5** noch einmal recapituliren, ehe er seine Aussendungsrede beginnt mit der Weisung, *nicht wegzugehen auf den Weg der Heiden*, d. h. zu den Heiden, vgl. Act 2 28 16 17, *noch einzutreten in eine Stadt der Samariter*, s. zu Lc 17 16. Da mit dem letzten Wort der Süden, mit dem ersten die 3 übrigen Weltgegenden abgesperrt sind, erscheint hiermit das Gebiet der ausgesandten Jünger für diesmal (anders 28 19) auf das eigentliche Galiläa beschränkt: da sind **6** die *verlorenen Schafe* (anknüpfend an das Bild 9 36 und mit ihm an I Reg 22 17) *des Hauses Israel* (בֵּית יִשְׂרָאֵל heisst wie Ex 19 3, Lev 10 6 das Bundesvolk) zu suchen. Der Inhalt der Predigt aber wird **7** zwar ähnlich wie in der einfachen Parallele Lc 10 9, aber doch in einer mit Mt 4 17 ausgeglichenen Redaction mitgetheilt, so dass dieselbe Continuität, welche dort zwischen der Predigt des Täufers und derjenigen Jesu hergestellt wurde, nunmehr auch auf diejenige der Apostel sich erstreckt; ebenso sollen sie **8** auch thun, was 11 5 Jesus selbst that; erst bei späteren Abschreibern stellt sich begreifliche Schüchternheit bezüglich des νεκρ. ἐγ. ein, wofern dasselbe nicht einfach wegen Homoioteleuton in Wegfall gerieth. Eigen bleibt auch der Schluss δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε. Pls hat den Spruch zwar genau befolgt II Kor 11 7 δωρεὰν τὸ τοῦ θεοῦ εὐαγγέλιον εὐαγγελισάμην ὑμῖν, vgl. I Kor 9 12 15—18, II Kor 11 9—12 12 13—18, Phl 4 15, I Th 2 9, II Th 3 7, Act 20 33—35, aber nicht in Folge einer diesbezüglichen Anweisung, sondern das von ihm I Kor 9 4—14, II Th 3 9 beschriebene Apostelrecht lautet anders, und zwar so, wie es Mt 10 sofort anerkannt ist. Es wird somit obiger Befehl, zumal bei Mt, weniger die paul. Sonderübung legitimiren, als vielmehr, unter Berücksichtigung späterer Verhältnisse, dem Missbrauche wehren sollen, aus dem Apostel- oder Evglstendienst ein Gewerbsmittel zu machen, vgl. Doctrina XII apostolorum 11 5—12 5; daher auch sofort Mt 9 μὴ κτήσησθε. Lc kann Mt 5 6 schon um des folgenden Samariterabschnittes willen nicht brauchen; mit Mt 6 fiel auch 9 36. An Stelle von Mt 7 8 aber tritt die zusammenfassende Erklärung Lc 9 **2**: ἰᾶσθαι medial wie 5 17; das Object fehlt B ganz, heisst sonst bald ἀσθενεῖς, bald ἀσθενοῦντας. Jesu 1. Auftrag bezieht sich auf die Reiseausrüstung. Im Gegensatze zu dem in die Wüste auf lange Jahre auswandernden Israel Ex 12 11 sollen sie, deren Reise eine nur kurze sein und auf wirthlichem Boden verlaufen wird, die Fremde nicht als Fremde ansehen, also insonderheit kein Geld mitnehmen: αἴρειν Mc **8** = Lc **3**, wie I Mak 4 30; dafür Lc 10 **4** βαστάζειν = bei sich tragen, Mt **9** sogar κτᾶσθαι erwerben, was zwar auf die lucrativen Missionsreisen der „Christuskrämer" (Doctr. 12 5), weniger aber zu den, hier aus der Quelle übernommenen, Gegenständen passen will (Pfl 505f). Während Mt weder Gold, noch Silber, noch Kupfer zulässt (Antiklimax), erachtet Mc nur letztere Münzsorte als für die Jünger in Betracht kommend, Lc 9 3 dagegen nennt bloss ἀργύριον im Sinne von Geld überhaupt; sonst bedeutet es speziell den Sekel; auch der Gürtel, der so eingerichtet war, dass man das Geld darin aufbewahren konnte, fehlt bei Lc, der dafür 10 4 das Verbot des, auch 12 33 22 35

erwähnten, Beutels hat. Constant ist dafür die *Reisetasche* Mc 8 = Mt **10** = Lc 9 3 10 4. Also keinerlei Reisegepäck! Auch mit den üblichen Reisegeräthschaften sollen sie sich in ihren Missionsquartieren erst ausrüsten lassen. So weit dehnt sich das Recht anspruchsloser und gottvertrauender Wanderlehrer im Reiche Gottes aus, dass sie überhaupt nichts als ein Unterkleid mitzunehmen brauchen. Dies Alles wird mit Ausnahme des, die Quelle verrathenden, Satzes Lc 9 3 μήτε (ἀνά fehlt bei alten Zeugen) δύο χιτῶνας ἔχειν als oratio directa mitgetheilt, während Mc in der indirecta entsprechend dem Einen Kleid auch Einen Stab gewährt. Wofern nicht bezüglich des Numerus der Stöcke wie der Schuhe einfacher Widerspruch besteht, entweder in der Form der Milderung bei Mc (Br) oder als Uebertreibung bei Mt und Lc (Ws), könnte die Mehrzahl bei den Seitenreferenten etwa darauf hinweisen, dass die Stöcke als Waffen gedacht sind (Blk). Ebenso widerspruchsvoll verhält sich Mc **9** ὑποδεδεμένους σανδάλια (als hätte 8 hinter παρήγγειλεν αὐτοῖς noch πορεύεσθαι gestanden) zum Verbot der ὑποδήματα Mt 10 = Lc 10 4, wofern man nicht etwa zwischen „Schuhen" und „Sohlen" unterscheiden (Ws) oder besser (Gdt) den Gedanken ausgedrückt finden will: die Jünger sollen keine weiteren Schuhe mitnehmen ausser den leichten Sohlen, welche die Wanderer ebenso selbstverständlich an den Füssen tragen wie den Stab in den Händen. Je nach der LA ἐνδύσασθαι (rec.) oder ἐνδύσασθε (B), bzw. ἐνδύσησθε (אAC) tritt schon hier oder erst Mc 10 directe Rede ein: so wird Mc 8 9 zu einem fast einzigartigen Muster von oratio variata (Schz). Eine 2. Anweisung (daher Mc **10** mit ἔλεγεν neu eingeführt) regelt das Auftreten der Sendboten in ihren Quartieren. Die Verbreitung der Reichspredigt soll nämlich auf dem Wege der Gastfreundschaft erfolgen, der noch heute das natürlichste und vielfach das einzige Mittel für alle derartigen Unternehmungen bietet. Und zwar wird hier dauernde Hausgemeinschaft raschem und häufigem Quartierwechsel vorgezogen. Daher Mc ὅπου und ἐκεῖθεν von der Ortschaft (Mt **11** πόλις ἢ κώμη) zu verstehen, in welcher der Eintritt in ein bestimmtes, durch guten Ruf als würdig befundenes, Haus (davon gilt dann ἐκεῖ μένετε) statt hat, was in der Fassung Lc 9 **4** (wo ἐκεῖ und ἐκεῖθεν gleichmässig auf οἰκία bezogen werden, dafür jetzt aber εἰσέλθητε das Haus, ἐξέρχεσθε den Ort betrifft) vermischt ist, während Mt eine Unklarheit dadurch veranlasst, dass die οἰκία über dem neuen Gedanken, man solle sich vorher nach einem würdigen Wirth erkundigen, in Wegfall gerathen ist. Dafür ist ihr nachträglich **12** die besondere Weisung gewidmet, man solle das Haus beim Eintritt begrüssen: auf derartiges Ceremoniell legt der, an symbolische Lebensformen gewöhnte, Morgenländer hohen Werth; die gebräuchlichste Formel שָׁלוֹם לָכֶם = pax (salus) vobiscum schon Jdc 19 20, I Chr 12 18; vgl. Ps 122 6—9. In der 2. Form des Lc steht dieser, der Hausgemeinschaft 10 **5** jedenfalls zu gewährende, den Werth der Hausmission hervorhebende, Gruss im Contrast mit der Reiseregel 10 4: unterwegs aber, vor Beginn ihrer Arbeit, sollen sie Niemanden begrüssen: nicht als ob sie ausschliesslich auf Hausmission angewiesen sein sollten (vgl. dagegen Act 8 26—39), sondern weil die morgenländischen Begrüssungsformen immerhin von sehr umständlicher, aufhaltender Art sind; vgl. Gehasis Geschichte II Reg 4 29. Ein 3. Abschnitt bestimmt das Geschick derjenigen, deren geleistete oder verweigerte Beihülfe den Erfolg der Mission bedingt. Wenn das betreffende Haus es verdient (Mt **13**), d. h. wenn darin ein *Sohn des Friedens* (Lc 10 **6**: einer, der geeignet ist,

Frieden, Heil zu empfangen; s. zu Mc 2 19, Mt 8 12) sich findet, so wird der Friedenswunsch nicht blosses Wort bleiben, andernfalls aber zu denjenigen, die ihn gebracht haben, zurückkehren, unvollzogen zwar, aber auch unverbraucht für andere Fälle: sie sollen also durch eventuellen Misserfolg nicht ärmer werden. Zu Grunde liegen at. Vorstellungs- und Redeweisen wie Jes 45 23 55 11 und die schon auf Mt 9 36 10 6 von Einfluss gewesene Stelle I Reg 22 17. Wie nun erstlich im günstigen Falle die Boten sich zu benehmen haben, schaltet Lc 10 7—9 ein als nachträgliche Ausführung des Spruches ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς (so Mt 10) oder τοῦ μισθοῦ (so Lc 7 und I Tim 5 18 in Erinnerung an I Kor 3 8 14 9 17 18) αὐτοῦ. Sie haben das Recht dazu (I Kor 9 14), sollen daher unbedenklich und ohne Furcht, beschwerlich zu fallen, in dem einmal gewählten Quartier (Lc ἐν αὐτῇ τῇ οἰκίᾳ, nicht also in demselben Hause = ἐν τῇ αὐτῇ οἰκίᾳ) verbleiben und geniessen τὰ παρ᾽ αὐτῶν das, was den Hauswirthen gehört (vgl. Mc 5 26) und ihnen als Gästen vorgesetzt wird. Zur Verdeutlichung des Gemeinten folgt das Verbot der μετάβασις ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν, wird aber 8 (wo καὶ δέχωνται steht, wie Mc 11 μηδὲ ἀκούσωσι, als ob ἐάν vorangegangen wäre) auch lästiger Begehrlichkeit gewehrt. Sie sollen vorlieb nehmen mit dem, was man freiwillig ihnen mittheilt (ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν in Erinnerung an I Kor 10 27 πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε: Lc denkt also an heidnische Häuser, wo die Jünger sich über alle jüd. Speiseskrupel wegsetzen sollen), nichts Besseres verlangen, sich ihrerseits aber 9 dankbar erweisen durch Heilung der Kranken im Hause und durch die Verkündigung, dass das Gottesreich nahe gekommen ist ἐφ᾽ ὑμᾶς, wie in derselben Quelle Mt 12 28 = Lc 11 20. Jetzt erst folgt Mc **11** = Mt **14** = Lc 9 **5** 10 10 11 die zu Mt 7 6 stimmende Regelung des Verhaltens gegenüber denjenigen, deren Unempfänglichkeit und Unwürdigkeit schon durch mangelnde Gastlichkeit constatirt ist. Hier wird rascher Abbruch geboten, da die Apostel anderswo noch gerade genug zu thun finden werden. Selbst den Staub sollen sie als ein Unreines, das sie nicht mit fortnehmen mögen, von den Füssen schütteln, also auch nicht das Geringste mehr gemein haben wollen mit den Unempfänglichen. Es ist die eben in Nazaret gemachte Erfahrung Jesu, die ihn veranlasst, seinen Jüngern in ähnlichen Tagen ähnliches Verfahren zu empfehlen, vgl. Act 13 51. Nach Lc 10 **10** sollen sie auf den Strassen der betreffenden Stadt beim Abschied eine unmissverstehbare Erklärung abgeben, deren symbolische Sprache **11** (wir wischen den Staub ab ὑμῖν, so dass ihr ihn behalten sollt als einzige Reliquie) in jener anderen (gemeinsamen) Form zum symbolischen Acte geworden zu sein scheint: κολλᾶσθαι entspricht dem hebr. דָּבַק; das *zum Zeugniss über sie* Mc 11 = Lc 9 5 aber wird hier erläutert durch: *dies jedoch sollt ihr wissen, dass euch* (ἐφ᾽ ὑμᾶς scheint hier freilich in rec. aus v. 9 wiederholt zu sein) *das Reich Gottes nahe gewesen ist,* nach Ez 33 33. Aber das aus Gen 18 und 19 bekannte Geschick von Sodom wird Mt **15** = Lc **12** am Gerichtstag erträglich heissen im Vergleiche mit der Strafe, welche über eine solche Stadt ergehen wird. Jetzt schliesst Mt **16** mit demselben Spruche ab, welchen Lc **3** nahe zum Anfang rückt. Wie Schafe schickt er sie, nicht mitten unter die Wölfe, sondern so, dass sie sich in Folge der Sendung in einer Lage gleich der von Schafen unter Wölfen befinden werden (Schz), was freilich in diese Erstlingszeit nicht passt; man müsste sich denn an die ἄρνες halten und sie für richtig wandelnde Leithämmel (ἀρήν, nur hier, junges Schaf, insonderheit

Widder) inmitten falscher Volksführer (λύκοι wie Mt 7 15) ausgeben (Ws). Dann aber liesse sich leicht weiter fragen, ob der Missverstand nicht tiefer gründe und Jesus gesagt habe nach Jer 50 8: „Ich sende euch wie Böcke vor der Heerde her." Nur bei Mt schliesst sich hieran die Empfehlung der Vereinigung zweier sonst sich widersprechender Eigenschaften, Taubeneinfalt (Hos 7 11, s. zu Mc 1 10 = Mt 3 16) und Schlangenklugheit (Gen 3 1). Während die Schlange vorsichtig und scheu sich vor dem Menschen verkriecht, ist die Taube zutraulich (FURRER 117).

Wehe über die galiläischen Städte. Mt 11 20—24 = Lc 10 13—16. Der Anschluss an die Jüngerrede bei Lc ist durch das parallele Verhältniss des Schlusswortes Lc 10 12 = Mt 10 15 und Mt 11 24 motivirt, daher mit Weglassung der Einleitung Mt **20**, die schon an sich auf eine spätere Zeit, da Jesu galiläische Thätigkeit ihrem Abschlusse entgegensieht, weist, Mt 21—23 reproducirt wird, als nachträgliche Rechtfertigung der Heilsanbietung an Nichtisraeliten auf Grund der Prärogative Israels. Genannt werden Mt **21** = Lc **13** das sonst unbekannte Chorazin, wahrscheinlich in der grossen Trümmerstätte Keraze zwischen den Hügeln 1/2 Stunde nördlich von Kapernaum wieder zu erkennen, und das, aus Mc 6 45 8 22, Lc 9 10 bekannte, Bethsaida, worüber s. zu Mc 6 32, Lc 9 10. Wären solche Kraftthaten (δυνάμεις) in den altbekannten, schon Jes 23 und Ez 26 und 27 mit dem göttlichen Strafgericht bedrohten, heidnischen Weltstädten am Meer, in Tyrus und Sidon geschehen, so hätten die Einwohner derselben, dem Beispiele der Niniviten Mt 12 41 = Lc 11 32 folgend, *längst* (πάλαι) *Busse gethan in Sack,* d. h. grobem, durch einen Strick zusammengehaltenem, sackähnlich am Leib hangendem, Trauergewand, *und Asche,* die man sich nach Mt 6 16 auf das Haupt streute oder zur Lagerstätte nahm; vgl. Jon 3 5 6 8, Dan 9 3, Job 42 6, Ps Salom. 2 21. Weil unter diesen Städten Kapernaum als gleichsam des Messias Residenz besonders bevorzugt war, erfolgt die effectvolle Frage: *doch nicht bis zum Himmel willst du erhöht werden?* So besonders Mt **23**, in minderer Zahl auch Lc **15** die älteren Uncialhandschriften, während bei Mt die späteren, bei Lc auch einige frühere den receptus ἡ ὑφωθεῖσα statt μὴ ὑφωθήσῃ bieten. Ebenso gefügig im Zusammenhang wie rec., aber schlechter bezeugt ist ἡ ὑφώθης (MR-WS). Zu Grunde liegt Jes 14 13 σὺ δὲ εἶπας ἐν τῇ διανοίᾳ σου· εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι. 15 νῦν δὲ εἰς ᾅδου καταβήσῃ; vgl. Apk 11 12 20 9. Statt καταβήσῃ dürfte übrigens bei Lc καταβιβασθήσῃ zu lesen sein: *du wirst hinabgestossen werden.* Weggelassen ist hier auch die 2. Hälfte von Mt 23. Das doppelte πλὴν λέγω ὑμῖν Mt **22** und **24** findet zwar in λέγω ὑμῖν Lc 12 seinen Nachklang; aber hier müssen die Jünger als die angeredeten Personen gedacht werden, während dies doch in Wirklichkeit eher die, als anwesend vorausgesetzten und sofort auch Lc 13 14 unter ὑμῖν verstandenen, Einwohner der gleichfalls in rhetorischer Anrede erscheinenden Städte sein werden. Die Einschaltung liegt sonach auf der Hand, zumal da gleich darauf Lc **16** ὑμεῖς wieder die Jünger sind. Hier schliesst nämlich Lc seine 2. Rede mit einigen Sätzen ab, welche aus Mt 10 40, aber mit Erinnerung an I Th 4 8 (ἀθετεῖν als Gegensatz zu δέχεσθαι) gebildet sind. Nachdem hier ὁ ἀκούων ὑμῶν an Stelle des δεχόμενος ὑμᾶς getreten war, musste die, Mt 40—42 weiter hervorgehobene, Belohnung, welche der Aufnahme zugesichert ist, wegfallen. Thatsächlich also entsprechen die beiden Instructionsreden bei Mt und Lc sich am Anfang und Schlusse ebenso gewiss, wie sich die beiden Inaugurationsreden entsprachen, s. zu Mt 5 2 = Lc 6 20.

Weissagung des Geschickes der Jünger. Mt 10 17—25 = Lc 12 11 12. So lange vor dem eigenen Leidens- und Todesentschluss des Meisters ist eine Leidensweissagung für die Jünger schon an sich nicht am Platze und steht auch mit den Voraussetzungen der vorangegangenen Aussendung im Widerspruch. Das Stück ist aber auch inhaltlich Doublette zu Mt 24 9—14 und gleich letzterer Stelle parallel mit Mc 13 9 11—13, die Verfolgungen und Unbilden abspiegelnd, welche den ersten Gläubigen nach I Th 2 14 „von Seiten ihrer eigenen Volksgenossen" widerfuhren, s. Wzs 50f. Mit δέ metabaticum wird Mt **17** die v. 16 geforderte Klugheit auf die sich gestaltende Lage der Jünger bezogen: *seid auf der Hut* (προσέχειν ἀπό = נִשְׁמַר מִן) *vor den Menschen:* οἱ ἄνθρωποι in ihrer Gesammtheit entsprechend dem κόσμος Joh 15 19 17 14. Dieser zerfällt in Juden und Heiden. Jene übten in ihren Tribunalen (συνέδρια) eine gewisse Gerichtsbarkeit; ein Stück dieser Synagogendisciplin bildeten die wegen religiöser Vergehungen zuerkannten 39 Hiebe II Kor 11 24, Act 22 19. Dem Schicksale der Jünger unter den Juden treten **18** die Schicksale unter den Heiden gegenüber (daher das Gleichartige durch καί, das Verschiedenartige durch δέ angezeigt), in deutlichster Antecipation erst später gemachter Erfahrungen (Pls): vor Proprätoren, Proconsuln und Procuratoren (ἡγεμόνες) und Kaiser (βασιλεῖς), überhaupt vor heidnische Tribunale (Lc **11** ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι) werden sie gestellt werden, damit auch *diesen* (αὐτοῖς also nicht wieder auf die Juden zu beziehen) *und den* von ihnen beherrschten *Völkern* das Zeugniss von Christus gebracht werde. In solchem Falle sollen sie sich **19** weder über das Wie, noch über das Was (πῶς ἢ τί) ihrer Vertheidigungsrede (II Tim 4 16, zu Lc ἀπολογήσησθε vgl. Act 26 24 ἀπολογοῦμαί τι) Sorgen machen (Lc 21 14 μὴ προμελετᾶν ἀπολογηθῆναι), da beides ihnen durch Eingebung (Mt δοθήσεται = suggeretur Eph 6 19) oder Belehrung (Lc **12** διδάξει nach I Kor 2 13) des durch sie (Mt **20** ἐν ὑμῖν) redenden Geistes zu Theil werden soll, vgl. Mc 13 11. Aber nicht bloss im Gericht, auch sonst werden **21** nach Mch 7 6 sogar die nächsten Verwandten ihnen tödtliche Feindschaft erweisen: ἐπανάστασις = empörerischer Aufstand II Reg 3 4. Sie werden **22** zum odium generis humani im passiven Sinne (Tac. Ann. 15 44 wird ihnen solches im activen Sinne = μισανθρωπία Schuld gegeben) werden, weil sie das ὄνομα ihres Meisters bekennen. *Wer aber* in solchem Bekenntnisse *ausgeharrt haben wird bis an das Ende* der Drangsale (εἰς τέλος aus 24 13 = Mc 13 13), *wird* in das messianische Reich durch*gerettet werden.* Sondereigenthum des 1. Evglsten, vielleicht aus Mc 13 14—26 abstrahirt, ist der Spruch Mt **23**, wonach die Apostel ihre Aufgabe noch nicht einmal in Israel ganz werden zu Ende geführt haben (τελεῖν τὰς πόλεις, explere urbes Tibull. I 4 69), wenn bereits der Messias als der von Gott verordnete Richter der Welt zurückkehrt. Wo bleibt hier Pls, wo die Heidenmission? Und wie besteht daneben 24 14 28 19 20? Angereiht wird, um den geweissagten Leiden alles etwa Befremdliche zu nehmen, **24** ein auch Lc 6 40, Joh 13 16 15 20 verwertheter Spruch. Der Jünger kann nicht erwarten, Liebe zu ernten, wo sein Meister nur Hass gefunden; vielmehr muss es **25** ihm genügen, wenn er nicht noch schlimmere Erfahrungen zu machen hat, als sein Meister (ἵνα γένηται als Umschreibung des Infinitivs γίνεσθαι ὡς = הָיָה כְּ). Abermals Sondereigenthum ist der Spruch von Beelzebub, 9 34 vorbereitet, 12 24 erklärt.

Aufforderung zu furchtlosem Bekenntniss. Mt 10 26—33 = Lc 12 2—9. Warum die Furcht überwunden werden muss, besagt Mt **26** = Lc **2** (hier

leitet die v. 1 erwähnte ὑπόκρισις auf das συγκεκαλυμμένον über) ein Spruch, welcher Mc 4 22 = Lc 8 17 einer anderen Gedankenreihe angehört; an die Stelle des Uebergangs der Wahrheit aus dem engeren in den weiteren Kreis tritt Mt 27 der des vor keinem Zeugen (ἐν τῇ σκοτίᾳ) vertraulich (εἰς τὸ οὖς) Vernommenen in die weiteste Oeffentlichkeit. Ein späteres Stadium derselben Entwickelung bezeichnet Lc 3 (ἀνθ' ὧν = quare), wo die Jünger nur erst privatissime gelehrt haben, was nachher vor der ganzen Welt Veröffentlichung finden sollte. Zu fürchten brauchen sie sich nicht vor (φοβεῖσθαι ἀπό in LXX für יָרֵא מִן, aber selbst die Griechen sagen φόβος ἀπό aus der Vorstellung, dass man sich vom Gegenstande der Furcht abwendet) solchen, deren Macht, Uebles zu thun, nicht über Tödtung des Leibes und was damit zusammenhängt (μετὰ ταῦτα) hinausgeht. So umschreibt richtig Lc 4, wo die äolisch-alexandrinische Nebenform ἀποκτέννειν gebraucht und zu μὴ ἐχόντων zu ergänzen ist ἐξουσίαν; auch wird hier der Spruch mit λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου (vgl. Joh 15 14 15, Jak 2 23) eingeleitet, das ähnlich wie 6 27 einen neuen Ansatz bedeutet, übrigens in bezeichnendem Gegensatz zu jenem ἀκούουσι steht; ebenso dient die Einrahmung von Lc 5 zur feierlichen Hervorhebung des Inhalts. Der Leib (vgl. Mt 5 29 30) und Seele dem Verderben der Gehenna überliefern kann, ist Jak 4 12 Gott. Zur ganzen Sentenz vgl. Sap 16 13—15, II Mak 6 26, IV Mak 13 14. Ermuthigung bedeutet Mt 29 der Hinweis auf die צִפֳּרִים. Nach Am 3 5 „fällt ein Vogel auf die Erde ohne eine Schlinge?" dachten die griech. Ausleger auch hier an eine solche Mittelursache. In Wahrheit wird aber das aus der Luft zur Erde Fallen gleich auf die letzte Ursache zurückgeführt, weil auch das scheinbar Zufälligste und Geringfügigste unmittelbare Bestätigung des Weltgesetzes ist, nicht ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν geschieht, ohne Wissen und Zuthun des Gottes, der euch gegenüber Vater ist: ἄνευ θεοῦ sagen auch die Griechen, vgl. Jes 36 10 ἄνευ κυρίου. Der Kaufpreis 2 Stück für ein ἀσσάριον (assarius, Diminutiv für As, s. zu 5 26) wird Lc 6 noch mehr herabgesetzt und an Stelle der Veranschaulichung (οὐ πεσεῖται) tritt die Sache (οὐκ ἐπιλελησμένον). Nachdrucksvoll steht Mt 30 ὑμῶν voran, das at. Bild (I Sam 14 45, II Sam 14 11, I Reg 1 52) für die providentia specialissima steht in andern Wendungen auch Lc 21 18, Act 27 34. Es ist eine Litotes, wenn Mt 31 = Lc 7 (vgl. damit v. 24) nur eine grosse Differenz zwischen vielen Sperlingen und der persönlichen Creatur gesetzt wird. Dann wird Mt 32 die Forderung furchtlosen Bekenntnisses 26 27 wieder aufgenommen mit οὖν, in der Parallele Lc 8 dagegen mit λέγω δὲ ὑμῖν ein weiterer Anlass zum muthigen Beharren in der Aussicht auf den Lohn geboten. Das Verbum ὁμολογεῖν wird wie ὀμνύειν 5 34 mit ἐν construirt, weil das Bekenntniss als an seinem Gegenstande haftend vorgestellt ist. Anstatt κἀγώ Mt hat Lc den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (vielleicht veranlasst durch τῶν ἀνθρώπων, aber sachlich richtig, weil eine messianische Amtshandlung in Rede steht) und anstatt der Beziehung auf Gottes Angesicht Mt 32 33 stehen Lc 8 9 die Engel Gottes, die ja sein Angesicht schauen Mt 18 10. Gedacht ist an das Endgericht, welches sonach Gott selbst hält, aber unter entscheidender Betheiligung des Messias. Letzterer dagegen richtet in den spezifisch matthäischen Stellen 16 27 25 31. Daran reiht sich v. 10 das Mc 3 29 = Mt 12 32 in historischem Zusammenhang mitgetheilte Wort von der Schmähung des in den Jüngern redenden Geistes. Die unsühnbare Schuld, welche ihre Gegner damit auf sich laden, dient gleichfalls zur Ermuthigung der Boten, wie auch das v. 11 12 über ihr Verhältniss zum Geist Gesagte,

was zugleich die Voraussetzung von v. 10 bildet (s. zu Mt 12 32). „Der von Israel gelästerte Geist ist der Vertheidiger der Jünger“ (SCHZ).

Zwiespalt unter den Nächsten. Mt 10 34—36 = Lc 12 51—53. Ueber Mt **34** μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον s. zu Mt 5 17. Dagegen setzt Lc **51** anstatt des schon v. 49 dagewesenen βαλεῖν (das übrigens mehr mit Beziehung auf das Schwert, als auf den Frieden steht) hier das farblosere δοῦναι, wie auch das abstractere διαμερισμόν statt μάχαιραν und anstatt ἀλλά das pleonastische ἀλλ' ἤ (nur noch II Kor 1 13). Jesus streicht hier aus dem Bilde der messianischen Aera wenigstens für die zunächst folgende Uebergangszeit (daher der Zusatz Lc **52** ἀπὸ τοῦ νῦν, vgl. 1 48 5 10) das Mch 4 3 5 4 5, Sach 9 9 10 geweissagte Glück des Friedens, stellt statt dessen Mt **35** mit Erinnerung an Ex 32 27, Ez 6 3 14 17 21 12 Kampf und Krieg in Aussicht (διχάσαι, in trennende Feindschaft versetzen), und zwar im genaueren Anschlusse an Mch 7 6 als Lc **53**, unter den Hausgenossen selbst (νύμφη hier = junge Frau, Schwiegertochter), wozu ihm die, Mc 3 21 31—35 an der eigenen Familie gemachte, Erfahrung nach dem Kanon Mt 10 24 = Lc 6 40 Anlass bot. Anstatt der, Mt **36** nachfolgenden, Generalisation bietet Lc **52** eine vorbereitende, die 6 Personen, weil Schwiegermutter mit der Mutter identisch ist, auf 5 reducirende, Reflexion: ἐπί mit Dativ nur in diesen Sprüchen = contra anstatt κατά mit Genetiv Mt 35.

Bedingungen der Nachfolge. Mt 10 37 38 = Lc 14 25—27. Nachdem die Einleitung Lc **25** wieder daran erinnert hat, dass man sich auf der Reise befindet, reiht Lc, wie um die v. 24 sich aufdrängende Frage, warum denn die Volksgenossen Jesu dem Reiche fern bleiben, zu beantworten, eine an die mitpilgernden ὄχλοι gerichtete Erklärung darüber an, welch eine grosse und schwere Sache es um die Jüngerschaft sei, da, wer sich ihm anschliessen will (Lc **26** ἔρχεται πρός με wie 9 23 θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι, aber nicht etwa im Unterschiede von ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου zu fassen, wie aus Lc 27 = Mt 38 erhellt), Kraft und Willen haben muss, alle Familienbande zu zerreissen, nach Dtn 33 9. Dabei hat Mt **37** die milderen (φιλεῖν ὑπὲρ ἐμέ), Lc durchaus die schrofferen, unbedingte Lossagung von den vererbten jüd. Familienbeziehungen fordernden, Ausdrücke (μισεῖν), arbeitet zugleich in dem Zusatz ἔτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν den wesentlichen Inhalt von Mt 39, welcher Vers in extenso erst Lc 17 33 reproducirt wird, ein. „Kreuz“ Mt **38** = Lc **27** (Doublette zu Mc 8 34 = Mt 16 24 = Lc 9 23) aber konnte das in der Nachfolge Jesu erduldete Uebel mit Hinsicht auf die Uebung, den Missethäter sein Kreuz selbst zur Richtstätte schleppen zu lassen (Joh 19 17), doch wohl erst heissen, seitdem sein eigener Weg am Kreuze geendet hatte. Vielleicht weist der Ausdruck sogar auf paul. Ursprung zurück: vgl. Gal 2 20 Χριστῷ συνεσταύρωμαι und 6 14 ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ; daher ein kreuzscheuer Jude (I Kor 1 23, Gal 5 11 6 12) οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής (für Mt οὐκ ἔστιν μου ἄξιος).

Doppelgleichniss von der Nothwendigkeit, die Tragweite des Entschlusses zur Jüngerschaft vorher zu überlegen. Lc 14 28—33. Das begründende Moment (**28** τίς γάρ quisnam) liegt darin, dass die Durchführung des Entschlusses, in Jesu Nachfolge zu treten, umfassende Opferleistungen kostet: das muss man sich also im Voraus sagen, um sein Jünger werden zu können. Wenn man einen Thurm (zur Bewachung eines Weinberges Mc 12 1) bauen will (θέλων ohne Artikel), überschlägt man zuvor die zur Vollendung (εἰς ἀπαρτισμόν) desselben nöthigen Kosten, damit man nicht **29** und **30** sich zuletzt ein Denkmal

eigener Gedankenlosigkeit errichtet habe, wie die unvollendeten Kirchthürme in der Christenheit den unter dem Voranschlag gebliebenen Glauben verkündigen. Wie Schande im 1., so erntet man Schaden im 2. Gleichniss, das an die damalige Lage des Antipas seinem Schwiegervater Aretas gegenüber erinnert; s. zu Mt 14 3. Ein kostspieliges Unternehmen dort, ein gewagtes hier. Zum συμβαλεῖν εἰς πόλεμον (confligere) gehört **31** richtige Abschätzung der gegenseitigen Machtverhältnisse: βουλεύεσθαι zu Rathe gehen wie Act 5 33; ἐν von der Umgebung wie 1 und 14. Diese Zahlen sind ziemlich hoch gegriffen. Im ungünstigen Fall erbittet er τὰ πρὸς (B εἰς) εἰρήνην, quae ad pacem componendam spectant. So gilt es **33** abzusagen (ἀποτάσσεσθαι, renuntiare) allem Besitze: τὰ ὑπάρχοντα, lucanisch im Ausdruck wie im Gedanken; s. zu Lc 11 13.

Epilog. Mt 10 39—42. Die Pointe des Paradoxons Mt **39** (Doublette zu 16 25 = Mc 8 35 = Lc 9 24) liegt in der Gleichsetzung des ἀπολέσαι τὴν ψυχήν (vgl. ἀπώλεια Mt 7 13) mit dem εὑρεῖν τὴν ψυχήν vermöge des Doppelsinnes von ψυχή, die ebenso Subject des sinnlichen Lebens ist, welches im Tode verloren geht, wie des höheren, welches den Finderlohn des Märtyrers bildet. Der Ausdruck εὑρεῖν ist übrigens erst durch den conträren Gegensatz zu ἀπολέσαι = perdere, amittere bedingt. Darangabe und Aufopferung des an sich vergänglichen Sinnenlebens wird Bedingung dauerhafter Lebenserrungenschaft, selbstsüchtiger Lebensgewinn dagegen gilt nach göttlichem Maassstabe gleich Lebensverlust. Es folgt ein Hinweis auf den Lohn der Treue im Sendbotendienst, zugleich Gegensatz zu V. 15 = Lc 10 12—15, daher Mt **40** parallel mit Lc 10 16. Aber die ursprüngliche Form liegt Mc 9 37 (vgl. Joh 13 20) vor, wie Mt **42** aus Mc 9 41 ist. Daher ἕνα τῶν μικρῶν τούτων im Vorblick auf Mc 9 42, hier aber jedenfalls auf solche zu beziehen, die im Gemeindeleben im Verhältniss zu Aposteln und Propheten nur auf untergeordneter Stufe stehen (Wzs 614). Sondereigenthum bleibt Mt **41**, womit Jesus „seinen Jüngern die Häuser seiner Gläubigen öffnet" (Euthymius). Dabei ist εἰς ὄνομα (rabbinisch לְשֵׁם) προφήτου oder δικαίου oder μαθητοῦ zu verstehen: im Hinblick auf das, was der Name „Prophet", was der Begriff „gerecht", was die Thatsache der „Jüngerschaft" in sich schliesst und besagen will; also, wie wir sagen, um der Sache willen, um des Guten an sich willen. Es soll damit der höhere, unegoistische Beweggrund der Aufnahme gekennzeichnet sein. Uebrigens war in der nachapost. Zeit *eines Propheten Lohn* nach der Regel Mt 10 10 = Lc 10 7, und zwar keineswegs spärlich, bemessen (vgl. Doctrina XII apostolorum 13). Wer einen wandernden Propheten, so wie es sich gebührt, aufnimmt, den erwartet im Messiasreich derselbe Lohn, welcher dort dem Propheten selbst zu Theil wird. Die Anwohner des galiläischen Sees kühlen noch heute das Seewasser in langhalsigen porösen Krügen ab; ein Trunk daraus ist dem Wanderer Wohlthat (Furrer 117).

Nach der Aussendung. Mc 6 12 13 = Mt 11 1 = Lc 9 6. Dem Mt war die Aussendungsrede so sehr die Hauptsache, dass jetzt das wirkliche Weggehen und Wirken der Jünger hinter einer allgemeinen abschliessenden Bemerkung verschwindet und 11 **1** die Jünger wieder bei Jesus sind, als wäre nichts geschehen. Aber auch Lc **6** hat wenigstens den Zug Mc **13** nicht reproducirt, wonach den Jüngern Gebrauch des, im Alterthum als eine Art Universalheilmittel geltenden, Oeles empfohlen wird: dieselbe Verbindung leiblicher und geistiger Hülfe auch Jak 5 14.

Urtheil des Herodes über Jesus. Mc 6 14—16 = Mt 14 1 2 = Lc 9 7—9. Den Ruhepunkt bis zum Wiedererscheinen der ausgesandten Jünger (Mc 6 30 = Lc 9 10) benutzt der älteste Bericht, um den durch eben diese Aussendung wachsenden Ruf Jesu und die Gedanken zu schildern, welche das böse Gewissen in der Königsburg zu Tiberias sich über ihn machte. Herodes heisst bei Mc, für römische Leser unmittelbar verständlich (vgl. Cicero Verr. 4 27 reges Syriae), βασιλεύς, bei Mt und Lc geschichtlich richtig τετραάρχης; s. zu Lc 3 1. Das Object zu ἤκουσεν Mc **14** ist aus dem Vorhergehenden zu ergänzen; Mc denkt nämlich an die überall erscheinenden Jüngerpaare (Mr), wozu auch die Begründung mit φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ vollkommen passt (Ws). Folglich ergänzt Mt **1** richtig τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ, während Lc **7** ein allgemeines τὰ γενόμενα πάντα substituirt. Eine Entscheidung der Frage, ob Mc **14** ἔλεγον (BD) oder ἔλεγεν (אAC) zu lesen, ist nicht einmal aus den Seitenreferenten zu gewinnen, da Lc jene, Mt **2** diese LA voraussetzt. Nach letzterer LA wäre eine Discussion bei Hofe berichtet, veranlasst durch des Herodes Meinung, in Jesus sei *der Täufer auferstanden* und *darum*, nämlich dieser seiner wunderbaren Wiedererscheinung gemäss (der geschichtliche Täufer hatte keine wunderbaren Thaten aufzuweisen, Joh 10 41), *wirken in ihm* und seinen Jüngern *die Kräfte*. Dieses Urtheil wiederholt dann nach Einschaltung abweichender Ansichten Mc **16** lediglich in der Absicht, um an ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην die Erzählung vom Hergange dieser Enthauptung anzuknüpfen. Nach ersterer LA dagegen knüpft Mc 14 an das φανερὸν ὄνομα sofort auch die Urtheile, welche man sich im Volke bisher über Jesus zu bilden gewusst hat. Entweder hält man ihn geradezu schon für den geweissagten Vorläufer des Messias (das konnte er freilich nur für solche sein, welche den Elias nicht schon in Johannes wiedergefunden hatten) oder doch v. **15** mindestens für einen *Propheten wie einer von den Propheten* (Jdc 16 7 11 ὡς εἷς τῶν ἀνθρώπων), so gut wie die andern es gewesen waren: Lc **8** *einer der alten Propheten.* Jedenfalls also gilt mit Jesu Auftreten die prophetenlose Zeit, welche man seit dem Verstummen Maleachis anzunehmen pflegte (Ps 74 9, I Mak 4 46 9 27 14 41), für abgeschlossen, eine Periode neuer Offenbarungen für angebrochen. Von diesen Volksurtheilen eignet sich dann Mc 16 Herodes dasjenige an, welches mit dem eigenen Gewissensvorwurf übereinstimmt. Mt hat diese Darstellung abgekürzt, indem er den Bericht von den Meinungsäusserungen über Jesus für 16 14 aufspart, hier also nur eine Aeusserung des Herodes gegenüber seinen Hofleuten (παῖδες wie I Sam 16 17, s. zu Mt 8 5) erzählt. Lc dagegen möchte einem gebildeten und frivolen Mann den groben Aberglauben an einen in Jesus wiedererschienenen Johannes so wenig zutrauen, als er von dem in Johannes erschienenen Elias etwas wissen wollte (Mt 11 14 17 12 bleiben ohne Parallelen), lässt daher **7** auch diese Ansicht nur als eine Volksmeinung neben andern auftreten, den Herodes aber solchem Gutachten gegenüber unschlüssig bleiben (διαπορεῖν, in Verlegenheit sein, lucanisches Wort) und **9** nur mit Beziehung darauf sich aussprechen: Johannes kann es nicht sein; denn er ist enthauptet. Um so verständlicher wird seine Schlussbemerkung καὶ ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν, die er 23 8 wieder aufgreift, um eine seiner Sondernachrichten daran zu knüpfen.

Episode vom Tode des Täufers. Mc 6 17—29 = Mt 14 3—12 = Lc 3 19 20. Die Aeusserung des Herodes setzt Kenntniss vom Ende des Täufers voraus. Darum erinnert sich hier Mc, dass er diesen seit 1 14 παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην

aus dem Auge verloren hat, folglich den Bericht von seiner, um diese Zeit erfolgten, Hinrichtung nachbringen muss; insofern nur sind die folgenden Präterita plusquamperfectisch zu fassen. Lc übergeht diese Einschaltung ganz, weil er dem gemeinsamen Berichte entgegen die Geschichte des Täufers schon vor dem Bericht über die Taufe Jesu in gedrängter Erzählung weitergeführt hat, indem er an die Andeutung einer weiteren Wirksamkeit des Täufers (s. zu Lc 3 18) **19** (vgl. die lucanische Attraction in dem aus Mc 6 20 gewonnenen Satze περὶ πάντων ὧν ἐποίησεν πονηρῶν) und **20** (wo καί in ℵBD fehlt, also der würdige Abschluss vieler Unthaten erst mit τοῦτο angedeutet und dann einfach referirt wird) eine kurze Zusammenfassung des Inhalts von Mc 6 17 18 = Mt 14 3 4 anschloss. Im älteren Bericht darüber, wie es kam, dass Herodes den Täufer ins Gefängniss setzte (Mt ἔθετο) oder wegschaffte (nach ℵB ἀπέθετο), ist schon das ungeschichtlich, dass Herodias Mc **17** = Mt **3** (hier fehlt der Eigenname allerdings bei abendländischen Zeugen) als *Weib seines Bruders Philippus* bezeichnet wird, da sie vielmehr das Weib eines anderen Halbbruders des Antipas mit Namen Herodes gewesen war, während die aus dieser Ehe hervorgegangene Tochter Salome Weib des Philippus wurde, s. zu Lc 3 1. Antipas war nämlich mit einer Tochter des Araberkönigs Aretas (II Kor 11 32) verheirathet, aus deren Verstossung ihm schwerer Krieg und empfindliche Niederlage erwachsen sollte. Das Verhältniss, in welches er zu der Herodias getreten war, führte später zu einer Ehe, die doppelt verwerflich war, einmal als Ehebruch, zumal gegen den Bruder verübt, zweitens als Heirath in verbotenem Grad Lev 18 16 20 21. Nach Mc **19** und der Voraussetzung von Mt 8 wäre Herodias es gewesen, die dem Propheten das freimüthige Strafwort nicht verziehen, vielmehr *nach dem Leben getrachtet* hätte. Die stark verkürzende Darstellung Mt **5** bringt den Mordanschlag auf Rechnung des Herodes selbst, den nur die Scheu vor dem Volke, welchem der Täufer als ein Prophet galt (ὡς προφήτην ἔχειν wie 21 26), von der Ausführung zurückhielt. Hier also wachsen die Furcht des Herodes aus Mc **20** und die Furcht vor dem Volke wegen der prophetischen Schätzung des Täufers aus Mc 11 32 zu einer neuen Motivirung des Verhaltens des Tyrannen zusammen, während die geschichtliche Furcht des Herodes, soweit sie bei dem Ende des Täufers betheiligt ist, nach Josephus, Ant. XVIII 5 2, vielmehr der, durch jenen hervorgerufenen, Volksbewegung galt, welche leicht zu einer grossen Umwälzung hätte führen können. Die volksthümliche Darstellung dagegen hielt sich an das Vorbild der bösen Isebel, welche I Reg 19 1 2 dem Elias, dessen Antityp Johannes ist, den Tod schwört und I Reg 21 5—10 ihren Gemahl, den Ahab, zum Morde Nabots reizt. Daher Herodes bei Mc für seine Person dem frommen Mann sogar günstig ist: *er* bewachte und *bewahrte ihn und* that Vieles, nachdem er ihn gehört hatte, d. h. gehorchte ihm in vielen Stücken: ἐποίει nach ACD, dagegen ἠπόρει nach ℵBA, *er pflegte, wenn er ihn gehört hatte, über Vieles* (man sagt ἀπορεῖν τι) *in* Reue und *Verlegenheit zu gerathen.* Da nahen als ἡμέρα εὔκαιρος, gelegen nämlich für Ausführung des weiblichen Racheplans, die γενέσια Mc **21** = Mt **6**, d. h. wahrscheinlicher der Geburtstag (s. Schr I 365 f), als der Jahrestag des Regierungsantrittes (Km). Herodes Antipas, geboren 20 v. Chr., Regent seit 4 v. Chr., war übrigens damals über 50, Herodias, geboren 14 v. Chr., fast 50, Salome, geboren wahrscheinlich 10 n. Chr., mindestens 20 Jahre alt, vielleicht schon Wittwe, schwerlich aber ein κοράσιον, wie sie Mc 22 28 = Mt 11 heisst, worauf wohl nur die Erzählung von

ihrem Tanz geführt hat. Allerdings wird sie nur Mc 22 AC it pesch als Tochter αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος (hinter diesem Ausdruck ist so wenig ein verborgener Gegensatz zu suchen als hinter αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης 17) bezeichnet, heisst dagegen ℵBDLΔ selbst Herodias und θυγάτηρ αὐτοῦ; aber diese LA (Vkm) ist exegetisch und historisch unmöglich (Schr I 366f), und auch Mt setzt die andere voraus. Eine Tochter Herodias ist überdies dem Josephus ganz unbekannt, und die Art des Gefallens, welches Herodes und die Gäste an dem üppigen Tanzvergnügen empfinden, kann nicht wohl der Tochter des Hauses gelten; da ausser den Civil- und Militärbeamten (μεγιστᾶνες καὶ χιλίαρχοι) Mc 21 noch οἱ πρῶτοι τῆς Γαλιλαίας anwesend sind, scheint das Festmahl nicht auf dem entlegenen Machärus (s. zu Mt 11 2), sondern in Tiberias gedacht. Andererseits wird eine so grosse Entfernung zwischen Königsschloss und Gefängniss bei Schilderung des raschen Vorgangs (Mt 8 ὧδε) Mc 27 28 = Mt 10 11 keineswegs vorausgesetzt, und in Machärus waren nicht bloss Festungswerke und Gefängnisse, sondern auch ein, vom grossen Herodes erbauter (Jos. Bell. VII 6 2), prachtvoller Königspalast zu finden (Schr I 366). Für die Darstellung Mc 23 liegt die at. Norm Est 5 2 3 6 7 2, wo *der König* (daher also hier gerade im ursprünglichen Bericht der falsche Ausdruck) der Esther, welche „Gnade gefunden vor seinen Augen", ἐν τῷ πότῳ zu geben schwört, was sie verlange ἕως τοῦ ἡμίσους τῆς βασιλείας μου. Der geschichtliche Antipas hatte kein Königreich zu vertheilen. Statt der ausführlichen Darstellung Mc 24 25 (ἐξ αὐτῆς scil. ὥρας, sofort) sagt Mt 8 nur, das Mägdlein sei *von der Mutter* zu der Bitte (und weiterhin) *dazu gebracht worden* (προβιβασθεῖσα); dass dann 9 *der König* (so heisst er jetzt doch auch hier) selbst *betrübt wird,* versteht sich freilich nicht unter der Voraussetzung von 5, wohl aber von Mc 19 20, und auch auf die συνανακείμενοι bei Mt ist man nur durch Mc 21 22 vorbereitet. Die Hinrichtung geschieht Mc 27 durch den σπεκουλάτωρ = speculator, Achthaber, Wächter, Scharfrichter (Schr I 393f). Seine Jünger aber begraben 29 den Leichnam (damit ist also das Wort 16 ἠγέρθη gerechtfertigt, wie das ἀπεκεφάλισα durch 28), womit Mt 12 unmittelbar die Notiz Mc 30 συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ verbindet, so dass also Jesus sofort Kunde von dem Geschehenen erhält. Eben dadurch aber wird, da er sich in Folge dieser Kunde nun Mt 13 in die Wüste zurückzieht, der parenthetische Charakter der Episode aufgehoben und ein ungeschichtlicher Zusammenhang hergestellt. Die Klammer der Parenthese bleibt am Anfang, wo 14 3 nur als Erläuterung zu 14 1 2 auftritt, bestehen, fällt dagegen am Schlusse weg, um einem Causalnexus Entstehung zu verleihen, vermöge dessen Jesus aus Furcht vor dem Tode auf das Ostufer fährt, um — am selben Abend wieder zurückzukehren!

Rückkehr der Jünger. Mc 6 30 = Lc 10 17—20. Die Apostel (s. zu Lc 6 13) sammeln sich Mc 30 wieder zu Jesus (vorausgesetzt ist wie Mc 5 21 = Lc 8 40 Kapernaum) und berichten ihm von ihrer erfolgreichen Thätigkeit. Die δαιμόνια, welche auf Nennung des Namens Jesu (ἐν τῷ ὀνόματί σου) ausfahren, zeigen noch einmal, dass die Lc 17 als zurückkehrend aufgeführten 70 oder 72 in Wirklichkeit die auch 9 10 Zurückkehrenden sind, welche 9 1, nicht aber 10 1, mit dem Auftrag, ausser der Verkündigung des Wortes auch derartige Thaten zu vollbringen, ausgezogen sind: nunmehr ist ihnen *auch* dieses Grössere gelungen. Für Jesus kommt dieser Erfolg seiner Jünger nicht überraschend; denn er hat 18 mittlerweile (auf die Zeit der Wirksamkeit der Jünger wird das relative Tempus ἐθεώρουν

neuerdings mit Recht bezogen) *gesehen* (in einem Gesicht?), *dass der Satan aus dem Himmel* (zu verstehen wie v. 15 = Mt 11 23 mit Bezug auf Jes 14 12: von der Höhe seiner Macht) *gefallen ist wie ein Blitz:* dasselbe Bild, welches Mt 24 27 das plötzliche Erscheinen einer strahlenden Macht bezeichnet, deutet im hier obwaltenden Zusammenhang unaufhaltsames und endgültiges Verschwinden einer solchen an. Der Satanssturz (vgl. Apk 12 9, Joh 12 31) verbürgt, dass die Macht des Bösen im Grundsatze gebrochen, das Reich Gottes also nach der Denkregel Mt 12 28 = Lc 11 20 herbeigekommen ist. Der Erfolg der Jünger hat darum nichts Ueberraschendes, er entspricht 19 nur der ἐξουσία, welche Jesus ihnen bei ihrer Aussendung ein- für allemal verliehen hat, den Satan unter die Füsse zu treten (Bild aus Ps 91 13, vgl. Ez 2 6, Rm 16 20) und *über* (ἐπί hängt von ἐξουσία ab) *die ganze Macht des Feindes* Mt 13 25. Diese, auf der ganzen Schlachtlinie gebrochene, Macht ist auch Subject von ἀδικήσει, wenn οὐδέν zweites (sächliches) Object (Schz), nicht aber selbst Subject dazu ist. *Uebrigens* soll 20 (vgl. zum Ausdruck I Kor 14 32) ihre Freude einem höheren Gegenstand gelten, nämlich der Anwartschaft auf das ewige Leben. Dieser zum Ausdruck dient die Vorstellung vom Buch des Lebens, darin Gott die Namen seiner Erwählten einzeichnet Ex 32 32 33, Jes 4 3, Dan 12 1, Ps 69 29, Phl 4 3, Apk 3 5 17 8, dann noch 21 14, wo die Namen der Apostel auf den Grundsteinen der Mauer der Himmelsstadt stehen. Der sichere Besitz eines unverwüstlichen Heilsgutes lässt die Unberührbarkeit der Besitzer seitens feindlicher Gewalten und irdischer Uebel als selbstverständlich erscheinen; wahrer Schaden wäre ja nur, was die Erreichbarkeit jenes Zieles in Frage zu stellen vermöchte (Wdt II 175 f).

Jubelruf. Mt 11 25—27 = Lc 10 21 22. Kostbare Erinnerung an eine heilige Stunde wehmüthiger Selbstbesinnung und triumphirenden Selbstgefühls, Lc 21 richtig *zur selben Stunde* angesetzt, da die Jünger die Erfolge ihrer Mission feiern. Mt 25 ἀποκριθείς dient wie Mc 9 6 zur Einführung einer bestimmt motivirten Rede. Doch fehlt gerade bei Mt die Motivirung, während sie sich bei Lc erhalten hat: wie zuvor die Jünger, so jubelt auch Jesus auf und dankt (nach Lc durch den ihn erfüllenden Geist) Gott: ἐξομολογεῖσθαι τῷ θεῷ, sonst bekennen, steht in LXX (vgl. besonders JSir 51 1), darnach Rm 14 11 15 9 und hier für הֹדָה לַיהוָה. Der Vatergott, wie er ein Herr ist des Himmels und der Erde (Berufung auf die Allmacht mit Bezug auf die, durch Vermittelung Jesu den Jüngern übertragene, Vollmacht Lc 10 19), hat auch die Ordnung des Reiches Gottes bestellt, derzufolge ταῦτα (der Inhalt des von den Jüngern verkündigten Evglms, vgl. Mt 13 11 τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν) der ungebildeten, aber auch unverbildeten Einfalt (Mt 5 3) geoffenbart wurde. Mit ὅτι wird der Gegenstand des Dankpreises eingeführt. Ueber das Satzverhältniss (ἔκρυψας καὶ ἀπεκάλυψας coordinirt, während jenes diesem zunächst nur zur Voraussetzung dient) s. zu Mc 2 22 (Wdt II 397), zur Sache vgl. theils I Kor 1 21 26, theils Eph 3 3—6 = Kol 1 26 27. Lc ersetzt das Simplex durch das paul. ἀποκρύπτειν, welches rec. auch bei Mt hat. In Mt 26 liegt entweder die Ergebung in die Thatsache, in welchem Falle ὅτι = denn (Blk), oder eine Wiederholung und Bestätigung des Dankpreises, in welchem Falle ὅτι = dass und vorher ἐξομολογοῦμαί σοι zu wiederholen ist (Mr-Ws). So und nicht anders (οὕτως) wird vollzogen (ἐγένετο), was vor Gott wohlgefällig (εὐδοκία ἔμπροσθέν σου gehört zusammen), in seinem Willen beschlossen war, vgl. Mt 18 14 θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου. In solchem Zusammenhang kann

Lc 22 πάντα μοι παρεδόθη unmöglich auf die Uebergabe des Weltregiments an Jesus (so gewöhnlich, als ob Mt 28 18 oder I Kor 15 27 Auslegungskanon für eine Stelle der Spruchsammlung und nicht vielmehr deren Nachklang wäre), schwerlich auch nur auf das Vermögen des siegreichen Widerstandes wider schädliche Mächte Lc 10 19 (Wdt II 177 f 432 f), es muss vielmehr auf Alles bezogen werden, was zur Ausführung des in Rede stehenden göttlichen Heilsrathschlusses (Kl, Ws), zur Verwirklichung seines Reiches dient (Blk, Gdt, Krauss, Das protest. Dogma von der unsichtbaren Kirche 1876, 165). Nächstdem bliebe allerdings noch übrig, das παρεδόθη, weil im Folgenden von γινώσκειν die Rede ist, im Sinne der Lehrüberlieferung (παράδοσις) und im Gegensatze zu der menschlichen Provenienz der pharisäischen Tradition zu verstehen (Seydel, JpTh 1881, 761). Jedenfalls beweist die Verbindung dieser Aussagen mit der sofort (die Zwischenbemerkung bei Lc rec. AC καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπεν fällt in ℵBDL weg) folgenden Umschreibung seines Sohnesverhältnisses den innigen Zusammenhang des letzteren mit seinem Berufsbewusstsein. Was nämlich jetzt von γινώσκειν gesagt ist, will die entscheidende Stellung Jesu im Gottesreich durch die an seine Person gebundene Vermittelung der vollen Erkenntniss Gottes und diese Ausschliesslichkeit der Vermittelung wieder durch das einzigartige religiöse Erlebniss Jesu begründen. Demgemäss dass unmittelbar vorher ἀπὸ τοῦ πατρός μου stand, wird daher mit Justin (Apol. I 63 zweimal), Pseudoclemens (Hom. 17 4 18 4 11 13 und 20), Tatian (bei Ephraem), Gnostikern des 2. Jahrh. (Marcion und Markosier), Irenäus (der II 6 1 IV 6 3 selbst so liest, wie er I 20 3 IV 6 1 den Markosiern schuld gibt), Tertullian (Marc. 2 27 4 25), Clemens (Str. VII 18 109, Quis dives salvetur 8) und vielen Späteren als 1. Satz zu lesen sein καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, womit eine durch ihn erstmalig vollzogene Erkenntniss Gottes als des Vaters (vgl. Lc τίς ἐστιν ὁ πατήρ: dass Gott seiner Stellung zu den Seinigen nach Vater ist) ausgesagt wird. Dann lautete der 2. Satz: καὶ (oder οὐδὲ) τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς (Markosier und Clemens ᾧ) ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ (Justin) oder βούληται ἀποκαλύψαι (Pseudocl.). Jünger als die genannten Zeugen sind selbst unsere ältesten Handschriften, welche allerdings die umgekehrte Ordnung (so schon Irenäus IV 6 1 7) und statt ἔγνω (welches die Vertheidiger der herkömmlichen LA für dem παρεδόθη conformirt halten) das, vielleicht dem Streben, den Sohn in die ewige Gegenwart Gottes zu versetzen, entstammte, γινώσκει (so Justin, Dial. 100) oder vielmehr ἐπιγινώσκει (adäquate Erkenntniss, mehr als γινώσκει) bieten. Zu ἀποκαλ. ist in diesem Falle τὸν πατέρα zu ergänzen, während der älteren LA zufolge die Tiefen des Sohnesbewusstseins zwar dem Vater ohne Weiteres durchschaubar sind, Anderen aber nur in dem Maasse, als der Sohn sich ihnen aufschliesst. Unter beiden Voraussetzungen schreibt sich Jesus den Genuss der religiösen Atmosphäre in einer Höhe zu, die ebensosehr directe Nähe Gottes bedeutet, wie sie andererseits noch keinem menschlichen Athemhauch erreichbar gewesen war. Eben um dieser eigen- und einzigartigen Erkenntniss des Vaters willen, ist er *der Sohn* schlechthin (s. zu Mt 5 45), und dieses sein Sohnesbewusstsein ist zugleich sein Messiasbewusstsein; vgl. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung III[3] 425 435 f, Wdt II 178 429 f 481 579. Diesen Gedanken hat das 4. Evglm aufgegriffen und Stellen wie Joh 3 35 13 3 17 2 3 7 lesen sich wie Variationen über unsern Spruch, zumal in seiner herkömmlichen Fassung. Aber auch mit I Kor 1 19—3 1 berührt sich die ganze ἀγαλλίασις so

auffällig (σοφοί, συνετοί, μωρόν, νήπιοι, σοφία ἐν μυστηρίῳ ἡ ἀποκεκρυμμένη, ἀπεκάλυψεν, εὐδόκησεν, οὐκ ἔγνω, οὐδεὶς ἔγνωκεν, τίς), dass sich die Wahl eröffnet zwischen der Annahme einer intensiven Wirkung dieses λόγος κυρίου (wie zahlreicher anderer) auf das Bewusstsein des Apostels (Resch, Das Formalprincip des Protestantismus 99f) und der Herleitung der ganzen Stelle aus dem Paulinismus (Pfl 445f).

Heilandsruf. Mt 11 28—30. Voll at. Reminiscenzen (Jes 14 3 28 12 55 1—3, Jer 6 16 31 2 25, besonders aber JSir 6 24 25 28 29 51 23—27) und doch selbst im NT einzigartig! Die, in richtigem Zusammenhang mitgetheilte (s. Einl. I 6), Stelle erläutert den Messiasgedanken Jesu in seinem Gegensatze zu den Volkserwartungen am beredtesten, wie sie andererseits auch den Weg nach der Ueberwindung des Gesetzesstandpunktes im Paulinismus und nach den Höhen Joh 15 15 weist. Die Zeitnähe des Wortes ist angezeigt durch die Anklänge Mc 6 31 δεῦτε... ἀναπαύσασθε. Die κοπιῶντες 28 sind die unter der Last der pharisäischen Satzungen (23 4 = Lc 11 46 φορτία, daher πεφορτισμένοι) sich Abmühenden (Ws). Für solches Joch (Act 15 10) sollen sie **29** das seinige auf sich nehmen und seine Schüler werden Joh 8 31; denn *von ihm* kann man lernen, *sanftmüthig*, wie die 5 5, bzw. 4 Seliggepriesenen, zu werden, weil er es selbst ist. So werden sie die ersehnte Ruhe für ihre Seelen finden (wörtlich dem Grundtext von Jer 6 16 entsprechend); denn **30** das von ihm auferlegte *Joch* (rabbinisches Bild für Leitung) *ist sanft* (χρηστός könnte auch heissen: gut, heilsam) *und* (reiner parallelismus membrorum), die *Last*, die er zu tragen gibt (vgl. Gal 6 5), *ist* nicht schwer (I Joh 5 3), weil seine Jünger gern und *leicht* von ihm lernen.

Die Speisung der Fünftausend. Mc 6 31—44 = Mt 14 13—21 = Lc 9 10—17. Mit den zurückgekehrten Jüngern wünscht Jesus zunächst allein zu sein; daher Mc **31** δεῦτε (לְכוּ wie Mt 11 28) ὑμεῖς αὐτοὶ (vos ipsi, die von der Arbeit Zurückgekehrten, der Erholung Bedürftigen) κατ' ἰδίαν (ohne das Volk) εἰς ἔρημον τόπον (Einsamkeit) καὶ ἀναπαύσασθε ὀλίγον. Dies also, nicht Mt **13** (ἀνεχώρησεν wie 12 15) Furcht vor dem Mörder des Täufers (s. zu Mt 4 12), wogegen ja selbst Mt 22 34 (Jesus kehrt sofort wieder zurück) zeugt, war das Motiv der Fahrt nach dem jenseitigen Ufer: nach gethaner Arbeit sind den Jüngern einige ruhige Stunden im Umgang mit dem Meister zugedacht. Diesseits war das nicht möglich; *denn es waren der Kommenden und Gehenden viele* (s. zu Mc 2 15), *und sie* (Jesus und seine Jünger) *hatten auch nicht einmal gelegene Zeit, um zu essen*, wie 3 20. Den Ort, in dessen Richtung er sich desshalb in alleiniger Begleitung der Jünger Mc **32** *zu Schiffe* entfernt, nennt Lc **10** Bethsaida (AC und die lat. Uebersetzungen haben εἰς τόπον ἔρημον πόλεως καλουμένης Βηθσαϊδά: Conformation mit den Parallelen), welche Localität einfach aus dem Schluss der beiden Speisungsgeschichten Mc 6 45 8 22 beibehalten ist, so dass die Seereise ausfällt. Dort aber ist das bei Josephus allein vorkommende (Ant. XVIII 2 1) Bethsaida (Fischerhaus) gemeint, am Nordostende des Sees, unmittelbar an der Ausmündung des Jordans, aber auf dessen linkem Ufer, am Fusse eines Hügels gelegen, auf dessen Höhe der Tetrarch Philippus die Stadt (πόλις steht Joh 1 44) Julias erbaute: so heisst der Ort gewöhnlich auch bei Josephus. Von diesem wegen Joh 12 21 ein galiläisches Bethsaida zu unterscheiden, ist völlig grundlos: vgl. JpTh 1878, 383f, Furrer, Zeitschrift des Pal.-Vereins II 1879, 66f, Ebers und Guthe, Palästina I 1883, 334 502. Auch diesmal (vgl. Mc 1 35—37 45 2 13 3 7) wurde Jesu Absicht nicht erreicht, da viele Mc **33** = Lc **11** sein Weggehen nicht nur, son-

dern auch Richtung und Ziel der Fahrt bemerkt hatten, die ihn nun einzuholen suchten und πεζῇ (scil. ὁδῷ = Mt nach ℵL πεζοί, zu Fuss) auf der nordwestlichen Bogenlinie des Sees in höchstens 2 Stunden die Stelle, nach welcher die Jünger hinsteuerten, erreichten, so dass sie ἀπὸ πασῶν τῶν πόλεων (Mc, nämlich des Nordufers, darunter wahrscheinlich Chorazin Mt 11 21 = Lc 10 13) daselbst noch vor jenen ankamen: προῆλθον αὐτούς, woran viel geändert worden ist, z. B. die LA συνῆλθον αὐτοῦ D wäre = convenerunt illuc. Nachdem nun Jesus das Schiff verlassen (Mc **34** ἐξελθών, was Mt **14** einer, doch im Zusammenhang unmöglichen, Beziehung auf den ἔρημος τόπος verfällt), überwiegt der Anblick der ebenso begierigen wie bedürftigen Menge (s. zu Mt 9 36) sofort den Eindruck der Enttäuschung, und so (Lc ἀποδεξάμενος αὐτούς, indem er sie nicht zurückwies) kommt es zu einer langen und ausgiebigen Belehrung (Mc) *über das Gottesreich* (Lc), nach Mt auch zu Krankenheilungen. Die ἄρρωστοι, welche demnach den Dauerlauf mitgemacht, sind aus Mc 6 5 und werden bei Mt, anstatt des Volkes selbst, zum Gegenstand des Mitleids Jesu. Durch das θεραπεύειν Mt veranlasst, spricht auch Lc von θεραπεία = Krankenpflege, wie Apk 22 2, dagegen Lc 12 42 Dienerschaft. Darüber war es spät geworden. Aber Mc **35** wird die ὥρα πολλή = multa hora Mt **15** zur Essensstunde mit Beziehung auf das Abendmahl (s. zu Mc 8 10). Die Jünger erinnern daran, es sei höchste Zeit, dass die Massen sich vertheilen in die, in weitem Umkreis (Mc **36** haben statt κύκλῳ die lat. Zeugen meist ἔγγιστα) umherliegenden, Ackergehöfte und Flecken (nur solche, nicht aber grössere Orte befanden sich südöstlich von Bethsaida), um Unterkunft (Lc **12** καταλύσωσιν wie 19 7, s. κατάλυμα 2 7) und Nahrung (ἐπισιτ. = Proviant) zu suchen. Auf die Weisung δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν Mc **37** = Lc **13**, welche Mt **16** nur verdeutlicht wird durch das vorausgeschickte *sie brauchen nicht wegzuziehen,* sondern können hier an Ort und Stelle Sättigung finden, suchen die Jünger Jesu Absichten zu errathen und fragen, ob sie etwa die 200 Denare, welche in runder Summe den damaligen Inhalt ihrer Reisekasse bildeten, aufwenden sollen; aber auch so noch müssten nach der Zahlenangabe Mc 44 und Lc 14 25 Menschen von einem Denar (Mk. 0,54—65), dem damals üblichen Taglohn Mt 20 2, leben. Also bei niedrigster Veranschlagung des Bedürfnisses immer nur eine ganz kärgliche Sättigung für den Einzelnen. Daher der das Bedenken ausdrückende Conj. deliberativus ἀγοράσωμεν Mc, welcher mit καὶ δώσωμεν ℵD einfach fortgeführt wäre, während καὶ δώσομεν ABL nicht als Frage, sondern consecutiv zu fassen ist: *und so werden wir ihnen geben;* daraus wird bei Lc unter Beibehaltung des Conj. delib. die Form: wir haben nicht genug, *falls wir nicht etwa gekauft haben werden.* Darum lässt Lc aber auch die 200 Denare aus, welche dazu dienen, jeden Gedanken, als ob mit Speisekauf etwas auszurichten wäre, von vornherein in ein fragliches Licht zu stellen. Aber nicht auf das Geld, sondern auf die Vorräthe, darüber sie zur Zeit verfügen, ist Jesu Absehen gerichtet. Dieser ihr Besitz an Lebensmitteln beläuft sich nämlich Mc **38** = Mt **17** = Lc 13 auf nur 5 (benannte Zahl für ein geringes Quantum I Sam 21 3) Brode und 2 (geräucherte oder gedörrte) Fische. Eigen ist Mt **18** der Auftrag, sie zu Jesus zu bringen, als ob er mit dem Mundvorrath seiner nächsten Umgebung den Anfang machen und das Beispiel geben wollte, um alle zu gleichem Opfer Bereiten zur Bethätigung des Grundsatzes Lc 3 11 (Act 2 46) kraft vereinigter Mittel aufzurufen. Aber wenn auch das Thatsächliche des, in der Geschichte Jesu auf

jeden Fall Epoche machenden, Ereignisses in einem derartig veranlassten überraschenden Erfolge zu suchen wäre, so liegt doch ein solcher Kern von geschichtlichen Erinnerungen hier nur übermalt von at. Wunderfarbe vor; s. zu Mc 8 11 12. Auf Jesu Anordnung kommt es zunächst zum ἀνακλῖναι (accumbere facere, wie auch Lc 14 15 κατακλίνειν gebraucht ist) oder ἀνακλιθῆναι (so jedenfalls Mt 19, nach ℵB auch Mc 39 = recubare), und zwar *auf dem grünen Gras,* dem einsamen Ried am Nordostufer des Sees. Hebräischartig wie δύο δύο V. 7 steht die distributive Bezeichnung Mc 39 συμπόσια συμπόσια, catervatim, mahlweise, d. h. in von einander gesonderten Tischgemeinschaften, die sich wohl nach den verschiedenen Quellen der fliessenden Vorräthe vertheilten, ähnlich wie später die christl. Liebesmahle nach einzelnen Mittelpunkten der Wohlthätigkeit sich gruppirten. Ebenso 40 πρασιαὶ πρασιαί: areolatim, so dass die einzelnen Mahlgenossenschaften, deren Theilnehmer in ihrer bunten Tracht vom grünen Boden sich abhoben, wie Beete im Garten, regelmässig eingetheilt waren zu je 100 oder je 50 Personen, die austheilenden Jünger aber dazwischen hinwandeln konnten: kunstmässige Ausmalung des Nebeneinanders grösserer und kleinerer Gesellschaften. Nach der Vereinfachung Lc 14 machte man das Volk lagern κλισίας (prädicativer Accusativ) in Hütten, d. h. Betten, Sitzen, Reihen, wobei jedoch ὡσεί (steht ℵBCDL und wird wohl nur nach Mc weggelassen) ein nur ungefähres Eintheilungsprincip andeuten soll. Jesus bildet mit den Seinigen eine Familie; daher thut er nach Sitte der jüd. Hausväter: εὐλόγησεν Mc 41 = Mt 19. *Und sie nahmen* Mc 43 *als Brocken auf Füllungen von 12 Körben,* Mt 20 *das Uebrige der Brocken, 12 volle Körbe,* Lc 17 *das von ihnen Uebriggelassene, 12 Körbe voll Brocken,* d. h. jeder sammelte in seinen Reisekorb so lange, bis dieser voll war.

Das Wandeln auf dem See. Mc 6 45—52 = Mt 14 22—33. Jesus *nöthigte* Mc 45 *die Jünger,* die lieber geblieben wären, *das Schiff zu besteigen und* ihm *voraus nach Bethsaida hinüber zu fahren.* Entweder hat sich hier die richtige LA allein in alten Codices der it (Veronensis: trans fretum a Bedsaida, Monacensis: a Bethsaida, Vercellensis: in contra Bessaida) erhalten, in welchem Falle eine Fahrt vom nördlichen Ostufer, wo Bethsaida lag (s. zu Lc 9 10), nach dem nördlichen Westufer gemeint wäre, oder es handelt sich nur um eine Fahrt am Ostufer vom Südende der Ebene el-Batiha nach dem nächstgelegenen Ort, der an ihrem Nordende gelegenen Stadt Bethsaida (Furrer, Zeitschrift des Palästina-Vereins II 68); sie will Jesus als Mittelstation heute noch erreichen (Wieseler, Chronol. Synopse 274); daher die Eile (εὐθύς). Diese Fahrt soll geschehen *während er das Volk entlässt,* Mt 22 *bis er es entlassen haben würde,* dann wollte er zu Lande nachkommen. Die αὐτοί, von welchen er sich Mc 46 verabschiedet, werden daher eben = ὄχλος, nicht aber = αὐτοί 48 sein. Er selbst zieht sich zunächst zurück *auf die Berghöhe* im Hintergrund der Ebene, von wo er dann während der Nacht (nach Bethsaida?) herabzusteigen gedenkt: das ὀψίας γενομένης Mc 47 ist Mt 23 arglos aufgenommen worden, obwohl es Mt 15 schon einmal stand, so dass man gewöhnlich das erstemal den Vorabend (bis zu Sonnenuntergang), das anderemal den Spätabend darunter versteht. Anstatt am Ufer hinzufahren, werden die Schiffenden von einem *widrigen Wind* (Mc 48 = Mt 24), d. h. vom Nordostwind, der gewöhnlichen Ursache der plötzlichen Windstösse auf dem See (s. zu Mc 4 37 = Lc 8 23), weit in den See hineingetrieben; daher die *Mitte des Sees* genannt ist, wozu Mt noch fügt ἤδη: Mc 47 steht dafür wenigstens in D πάλαι = jam in

lat. Uebersetzungen; statt μέσον τῆς θαλάσσης ἦν bieten B und syr. Uebersetzungen σταδίους πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἀπεῖχεν, was an Joh 6 19 erinnert. Mit dem Zusatz ὑπὸ τῶν κυμάτων Mt wird theils die Darstellung bei Mc, wo die Schiffenden, weil sie sich mit Rudern (ἐλαύνειν, scil. τὴν ναῦν) abquälen, βασανιζόμενοι heissen, auf einen gefahrvollen Wellengang gedeutet, theils die Erinnerung an die ähnliche Scene Mt 8 24 verstärkt. Ein sagenhaft-allegorisches Element kündigt sich wohl schon darin an, wenn Jesus erst in der 4. und letzten Nachtwache, also gegen Morgen sie einholt; s. zu Mc 13 35, wo die ihres Herrn harrende Gemeinde nicht weiss, in welcher Nachtwache er erscheinen wird. Der Wechsel der Texte und auch (Mt 25) Lesarten zwischen ἐπὶ τῆς θαλάσσης (auf dem See) und ἐπὶ τὴν θάλασσαν (über den See hin) hat nichts auf sich, da auf jeden Fall ein wunderbares Hinschreiten über die Wellen gemeint ist, nach Analogie von at. Aussagen: z. B. dass Gott auf dem Meer wie auf einem Fussboden wandelt (Job 9 8), dass seine Pfade durch grosse Wasser gingen, darin seine Fusstapfen nicht zu erkennen waren (Ps 77 20), dass er durch reissende Wasser sich Bahn bricht (Jes 43 2 16), wie ja auch Moses Ex 14 15—31 und Josua Jos 3 7—17, vor Allem aber wieder Elias und Elisa II Reg 2 8 14 trockenen Fusses durch das Wasser gegangen sind. Jesus will Mc παρελθεῖν αὐτούς = praeterire eos (vg), sich ihnen im Vorbeigehen als den Herrn über Wind und Meer zeigen (Kl); so zielt schon in der ursprünglichen Darstellung Alles auf ein Schauwunder ab, im Widerspruch mit Mt 4 6 7 = Lc 4 9—12. Eine spätere Bereicherung der Scene gibt die Petrusanekdote Mt 28—31, zu welcher die 26 69—75 erzählte Wirklichkeit, überhaupt das, jähe Uebergänge und Gegensätze aufweisende, Temperament des Pt Anlass geboten hat. Die Allegorie aber spitzt sich hier in dem Gedanken zu, dass die Gemeinde dem Ansturme der feindlichen Weltmächte nur so lange gewachsen sei, als sie nicht selbst im Glauben an ihre weltüberwindende Macht wankend werde (Pfl 517). Auch hier, wie in der gleichfalls allegorisirenden Darstellung Lc 5 4, ist das Meer die Völkerwelt, deren Hauptstadt Apk 17 1 15 an den grossen Wassern sitzt. Der ὀλιγόπιστος **31** (vgl. Mt 8 26 ὀλιγόπιστοι) aber hat in Hbr 11 29 sein Gegenbild; διστάζειν findet sich nur noch Mt 28 17. Aus Mc **51** καὶ ἀνέβη muss aber jetzt Mt **32** καὶ ἀναβάντων αὐτῶν werden. Das Resultat ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος steht wörtlich auch Mc 4 39, wie denn überhaupt unsere Perikope nur eine Wiederholung und Steigerung des ersten Seewunders Mc 4 35—41 = Mt 8 18 23—27 = Lc 8 22—25 darstellt, daher auch Lc die 2. Form ganz übergeht. Eigen sind die Schlussformeln Mc: *sie verwunderten sich sehr* (λίαν) *über die Maassen* (ἐκ περισσοῦ fehlt אBL) *in ihren eigenen Herzen* (ἐν ἑαυτοῖς), also ohne sich wie 4 41 zu äussern, wogegen Mt **33** ein lautes Bekenntniss der Jünger zur Gottessohnschaft erfolgt, wie es in Wahrheit erstmalig Pt allein, und zwar erst 16 16, gesprochen hat. Nur Mc **52** endlich folgt noch die Bemerkung, dass die Jünger keineswegs etwa *auf Grund des Erlebnisses mit den Broden* (ἐπὶ τοῖς ἄρτοις) Einsicht in die Wunderkraft Jesu, der also nichts zu viel ist, gewonnen hätten, sondern ihr Herz stumpf geworden war, ganz wie 4 12 = Lc 8 10 und mehr noch Mt 13 13—15 vom Volke gesagt war.

Rückkehr nach der Landschaft Gennesaret. Mc 6 53—56 = Mt 14 34—36. Das Schiff wird südwestwärts nach der Landschaft Gennesaret, heute el-Ruwer, hingetrieben, welche zwischen Magdala und Dalmanutha etwa eine halbe Wegstunde breit und eine ganze lang sich erstreckt und von Josephus (Bell.

III 10 8) als ein Paradies beschrieben und gerühmt wird. Dort *legen sie an* (Mc 53 προσορμίζειν = das Schiff in den Hafen bringen); Leute, die ihn anderswo schon gesehen hatten, *erkennen ihn* (Mc 54 ἐπιγνόντες wie V. 33 ἔγνωσαν) *und durcheilen sofort* (εὐθύς gehört nicht zum Particip) 55 die ganze Umgegend, um die Kunde zu verbreiten. Die Gelegenheit ausnutzend, schleppten die Bewohner der Gegend Alles was krank war herzu, jeweils an den Ort, wo man, wenn er an dem zunächst aufgesuchten nicht mehr zu finden war, seine Anwesenheit voraussetzen konnte, daher περιφέρειν. Davon gibt Mt 35 nur eine verkürzende Darstellung, wobei Jesus in einer bestimmten Stadt bleibend dargestellt wird. Ebendahin verlegt er auch die, im Vorbeigehen auf den Märkten und Strassen erhaschten, Heilungen Mc 56. Letztere Stelle erinnert an 5 28, mehr noch die Parallele Mt 36 = 9 20 21, deren verkürzender Bericht übrigens missverständlicher Weise Alle um das Anfassen der Quaste bitten lässt.

Vom Händewaschen. Mc 7 1—23 = Mt 15 1—20. Ueber Mc 1 = Mt 1 ἀπὸ Ἱεροσολύμων s. zu Mc 3 22. Mit Mc 2 beginnt ein neuer Satz, der aber in Folge der parenthetischen Erklärung 3 4 abgebrochen wird; letztere fehlt bei dem, jüd. Bräuche als bekannt voraussetzenden, Mt, während bei Lc, wie anderweitige Controversen über das jüd. Gesetz, so auch diese ausfällt; s. zu 11 38. Das Unterlassen des Händewaschens vor der Hauptmahlzeit (Mt 2 *Brod essen,* s. zu Lc 14 1) oder vor jedem Speisegenuss (Mc ἐσθίειν τοὺς ἄρτους, die jedesmal vorliegenden), an den Jüngern wohl gelegentlich während ihrer Missionsreise bemerkt, fiel um so mehr auf, als damals gerade die Schulen der grossen Schriftgelehrten Hillel und Schammai das, an Lev 15 11 sich anlehnende, Gebot eingehender behandelt hatten. Aber auch die Stellung Jesu selbst zur Autorität der Gesetzeshüter war unklar geworden, und man verlangte eine principielle Entscheidung. Der gesetzestreue Jude ist Mc 3 daran zu erkennen, dass er *häufig* (πυκνά ℵ und syr. Uebersetzungen = crebro, dagegen ABL πυγμῇ, d. h. so dass er die geballte Faust in die hohle Hand steckt und in derselben dreht) die Händewaschung vornimmt: das war zwar nicht Vorschrift des geschriebenen, wohl aber des mündlich überlieferten Gesetzes: παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων, d. h. es gehörte zu den Geboten der Alten, zu den πατρικαὶ παραδόσεις Gal 1,14, wie solche von Esra abwärts durch die Aufeinanderfolge grosser Schulhäupter ausgebildet und bis zur Gegenwart als heilige Satzung, als ungeschriebenes Gesetz vererbt worden waren, wofür man sich auf Dtn 4 14 7 11 berief. Zumal Mc 4 *vom Markte* kommend (letzteres Wort auch 10 10 nach εἰς τὴν οἰκίαν zu ergänzen; D glättet die constructio praegnans durch Beifügung von ἐὰν ἔλθωσι) *essen sie nicht, ohne sich gebadet* oder wenigstens die Hände eingetaucht (βαπτίσωνται, nach ℵB dagegen ῥαντίσωνται besprengt) *zu haben:* weil sie nämlich auf dem Markte durch Berührung sich levitisch verunreinigt haben könnten, welche Unreinheit ohne Waschung auch auf die zu geniessenden Speisen übergehen würde. Sprachlich ginge es auch an, als Object von βαπτ. oder ῥαντ. diese Speisen selbst zu denken. Daran schlösse sich als verwandte Uebung um so besser das, gleichfalls zu beobachtende (παρέλαβον κρατεῖν = observanda acceperunt), sorgsame *Eintauchen,* d. h. Abspülen nach gemachtem Gebrauch, *von* (hölzernen) *Bechern und Krügen oder Kupfergeschirr;* denn auf das Material kam es bei der peinlichst ausgeführten Casuistik der Reinigungsgesetze an, vgl. Schr II 401 f. Dazu setzt rec. AD noch καὶ κλινῶν: besser würden zum Vorigen die von einem arabischen Uebersetzer gebrachten

Töpfe passen (καὶ κλιβάνων); aber auch Bänke und Tischlager konnten als durch Flüssige, Aussätzige u. s. w. verunreinigt gelten. Den Faden von 2 nimmt Mc 5 neu auf; vgl. die paul. Formel περιπατεῖν κατά τι = הָלַךְ בְּ. In der Antwort Jesu geht Mc 6—8 die principielle Verurtheilung des pharisäischen Formalprincips dem Nachweise seiner Verwerflichkeit im einzelnen Fall 9—13 voran, während unter Umstellung dieser Reihenfolge Mt 3 zuerst behufs Hervorhebung einer viel grösseren Verschuldung auf Seiten der Pharisäer eine Gegenfrage Jesu erfolgt, welche Schrift und Tradition wie Gottes- und Menschenwort unterscheidet, worauf sofort 4—6 der exemplificirende Beweis dafür folgt, dass die Pharisäer um des Letzteren willen das Erstere vernachlässigen, das Prophetenwort (Jes 29 13 frei nach LXX, im Grundtexte fehlt ein Wort für μάτην frustra, vgl. Jak 1 26 μάταιος θρησκεία) 7—9 aber, welches Mc 6 7 die Rede einleitet und den frommen Eifer des Pharisäismus als scheinheiligen Lippendienst charakterisirt, erst abschliesst, also auch hier wie 12 5 7 hinter das Citat aus dem Gesetze zu stehen kommt. Die Abhängigkeit erhellt hier namentlich aus dem, nach 3 nur nachgeschleppt aussehenden, Worte 6, das sich aber aus der Parallele Mc 13 (vgl. I Reg 18 18) erklärt. Von den beiden καλῶς, welche die 2 Redetheile bei Mc einführen, bleibt nur das ernsthaft gemeinte Mt **7** = Mc **6**, während in Wegfall kommt das ironische καλῶς Mc **9**: *Trefflich hebet ihr auf* (übertretet ihr) ***das Gebot Gottes, um dafür eure Ueberlieferung zu halten*** (τηρήσητε, dagegen D στήσητε, it statuatis). Als dieses spezielle Gebot tritt Mc **10** = Mt **4** auf Ex 20 12 = Dtn 5 16 mit der näheren Bestimmung Ex 21 17. Der Vordersatz Mc **11** = Mt **5** beschreibt den Fall, dass ein Sohn vor der Eltern Ohren ausdrücklich dasjenige, was andern Falls etwa von ihm über sein eigenes Bedürfniss hinaus jenen in ihrem Alter zu Gute gekommen sein würde (ὠφελεῖσθαι ἔκ τινος = einen Nutzen von etwas haben), für eine Zuwendung an den Tempelschatz, für zum Opfer an den Tempel bestimmt erklärt: ein solches hiess קָרְבָּן, daher der Tempelschatz κορβανᾶς Mt 27 6, Jos. Bell. II 9 4. Den fehlenden Nachsatz ergänzt ℵ mit οὐδέν ἐστιν, LTH mit „der thut wohl“, die neuere Exegese gewöhnlich mit „der darf es thun, er ist losgesprochen von dem Gebot, den Eltern die gottgewollte Ehre zu geben“, worauf mit οὐ μὴ τιμήσει Jesus den praktischen Erfolg einer so heillosen Theorie formuliren würde. Aber einfacher wird angenommen, dass λέγετε ignorirt und als Nachsatz Mc **12** οὐκέτι ἀφίετε αὐτὸν οὐδὲν (nichts Gutes nämlich) ποιῆσαι, die indirecte Consequenz der pharisäischen Forderung, zu denken sei (VKM), und selbst Mt 5 könnte οὐ μὴ τιμήσει (rec. καὶ οὐ μὴ τιμήσῃ macht daraus einen 2. Theil des Vordersatzes) möglicher Weise noch zur Rede der Pharisäer gehören und also den Nachsatz bilden: der soll nicht ehren, d. h. in dem betreffenden Falle von der Verpflichtung entbunden sein (Ew). Jedenfalls erklärten die Schriftgelehrten Schenkungen an den Tempel (wie später christl. Nachfolger Stiftungen ad pias causas) für gültig, selbst wenn die Erfüllung mit dem Bruch der vornehmsten sittlichen Gebote, also diesmal mit der Pflicht der Unterstützung der Eltern (τιμᾶν wie I Tim 5 3 17), verbunden sein sollte, während Jesus den Fall nach Anleitung von Prv 28 24 beurtheilt. Das οὐκέτι deutet auf den Zeitpunkt der Erklärung hin, vor welcher Unterstützungen noch möglich erschienen. Mit solcher Lehre macht man also *ungültig* (ἀκυροῦν Mc **13** = Mt **6** austhun) ***das Gesetz*** (Mt ℵC) oder ***Wort*** (Mc und Mt BD) ***Gottes*** zu Gunsten der Ueberlieferung (Mc ᾗ ist Attraction für ἥν), der thörichten (D it lesen noch τῇ μωρᾷ). Das „Wort

Gottes“ deckt sich sonach mit den „grossen Geboten“, welche nicht zurückgestellt werden dürfen zu Gunsten der „kleinen“, deren Erfüllung zum Tempeldienst gehört. Nach dem Bruche mit der herrschenden Partei und ihren Grundsätzen wendet sich Jesus Mc **14** = Mt **10** an das Volk, um dasselbe über den Streitpunkt aufzuklären, mit einem feierlichen Rufe wie vor der Gleichnissrede Mc 4 3. Auch was jetzt folgt Mc **15** = Mt **11**, ist eine Parabel (vgl. Mc 17 = Mt 15), so gut wie etwa Mc 9 49. Indem nämlich Jesus von den Speiseverboten zunächst absieht, weist er darauf hin, dass schon dem Gesetze der Gedanke zu Grunde liegt, Verunreinigung des Menschen werde nur bewirkt durch dasjenige, was vom Menschen ausgeht, als da sind verschiedene Arten von Flüssen, Ausschlag, Aussatz und Verwesung (Ws). Nach Analogie des 1., negativen Satzgliedes (Mc ἀνθρώπου . . . . αὐτόν) wird auch im positiven der Mensch selbst, von welchem das Betreffende ausgeht, nicht aber ein Anderer als der von der Verunreinigung Betroffene zu denken sein. Indem nun aber Mt, weil es sich 2 um einen Essensact gehandelt hat, statt εἰς αὐτόν schreibt εἰς τὸ στόμα, benimmt er thatsächlich und trotz 15 dem Ausspruche den Charakter des Gleichnisses und trägt bereits eine Beziehung auf die levitische Speisegesetzgebung ein, welche nur Anwendung des Gleichnisses bedeutet. Es fällt allerdings auf, dass die Abstraction aus gesetzlichen Bestimmungen, darauf die Gleichnissrede beruht, von dem verunreinigenden Charakter gewisser Speisen ganz Umgang nimmt; aber s. zu Mc 18 19. Der Spruch Mc **16** = 4 9 23 gehört nur rec. AD an. Dagegen schiebt Mt mit einer besonderen Einleitung **12** (τὸν λόγον bezieht sich hier auf 11) 2 Sprüche ein, deren 1., etwas an φύτευμα κυρίου εἰς δόξαν Jes 61 3 und an das „Ausreuten“ Zph 1 3 4 erinnernd, ihm ganz eigen angehört (als das von Gott nicht Gepflanzte kann **13** nach 3 6 9 nur die pharisäische Satzung gedacht sein), während **14** der 2. = Lc 6 39 ist; zu lesen ist entweder nach א ὁδηγοί εἰσιν τυφλοί, wozu rec. C noch τυφλῶν, oder nach BD τυφλοί εἰσιν ὁδηγοί. Erst εἰς (א τὸν) οἶκον Mc **17** gekommen (entweder wie 9 28 oder Jesus ist vorübergehend wieder in Kapernaum, vgl. 6 53 die benachbarte Landschaft), also wie 4 10, fragen die Jünger nach dem Sinn der παραβολή, welches Wort auch Mt **15** (wo Petrus im Namen der Jünger redet) beibehalten ist, obwohl doppelt unpassend, da man es auf das unmittelbar vorhergehende Bild 14, welches Lc 6 39 ausdrücklich als Parabel gekennzeichnet war, beziehen könnte und da das nach 17 richtig gemeinte Wort 11 eben bei Mt den Charakter der Parabel eingebüsst hatte. Was verglichen wird, ist ein doppeltes εἰσέρχεσθαι und ἐξέρχεσθαι, dem ein doppelter Begriff von Reinheit und Unreinheit entspricht, der levitische und der sittliche. In der Mc 15 abstrahirten Anschauung des Gesetzes findet Jesus somit den höheren Sinn, dass nichts, was von aussen an den Menschen herangebracht wird, ihn wahrhaft verunreinigen kann (κοινοῦν wie in LXX βεβηλοῦν = חִלֵּל oder μιαίνειν = טִמֵּא), wohl aber, was er als sittliches Wesen aus dem guten oder bösen Schatze seines Herzens producirt und zur Darstellung bringt Mt 12 35 = Lc 6 45. Der diese Erklärung einleitende Tadel des Unverstandes der Jünger Mc **18** (οὕτω wird gewöhnlich = siccine gefasst, richtiger = adeone, *bis zu dem Grade*) ist Mt **16** mit ἀκμήν (adhuc, etiamnunc = ἔτι, *immer noch*) eingeführt und Mt **17** wird aus 11 εἰς τὸ στόμα (Mc 18 εἰς τὸν ἄνθρωπον) wiederholt: diesmal allerdings richtig, sofern jetzt die Speise veranschaulichend an die Stelle des Abstractums εἰσπορευόμενον εἰς αὐτόν Mc 15 tritt. Galt bis jetzt die reformatorische Polemik nur der

pharisäischen Schultradition, so erfolgt nunmehr von der Höhe des ausgesprochenen sittlichen Princips eine Entwerthung aller derjenigen Theile des Gesetzes, welche die Möglichkeit der Entweihung des Menschen durch äusserliche Dinge voraussetzen (Wzs, evG 463). Nur das Innere des Menschen kann im eigentlichen Sinne Gott geweiht sein, nur das Innere aber auch profanirt werden. Damit ist der Begriff der Reinheit aus der levitischen in die sittliche Sphäre versetzt, Mt 5 8. Diese Neuerung wird an analogen Anordnungen des gesetzlichen Lebensgebietes als diesen selbst im letzten Grund entsprechend nachgewiesen. Wenn Jesus dabei den nahe liegenden Einwand, dass doch unreine Speisen zum Munde eingehen und den Menschen gesetzlich verunreinigen, einfach ignorirt, so scheint eben für Jesus die levitische Speiseordnung höchstens von diätetischer Bedeutung, also Rein in diesem Falle nur = Essbar (Lev 11 47) gewesen zu sein. Der animalische Speiseprozess hat mit dem sittlichen Prozess an sich (Fälle des Missbrauchs sind ausgenommen Mt 24 49 = Lc 12 45) nichts zu thun; die Speise wird verdaut und *geht ab in den Abort* (mit dem sonst nicht vorkommenden Wort ἀφεδρών ist gemeint ἄφοδος, latrina, D liest ὀχετόν), welcher (Zusatz Mc **19** mit Casuswechsel) alle Speisen reinigt, d. h. das äusserliche Reinigungsgeschäft, damit die Pharisäer sich und das Volk plagen, ganz von selbst besorgt. Wohl aber verunreinigt den Menschen, was von ihm ausgeht, was er im Widerspruch mit dem Ideal aus sich macht. Abermals setzt statt Mc **20** ἐκ τοῦ ἀνθρώπου Mt **18** ἐκ τοῦ στόματος, hätte also **19** auch nur Wortsünden nennen dürfen; statt dessen reproducirt er hier den aus 6 Pluralen und 6 Singularen bestehenden Sündenkatalog Mc **21 22** (vgl. Rm 1 29—31) mit Beschränkung auf dekalogische Sünden, also z. B. mit Weglassung von ἀσέλγεια (freche Ausschweifung), ὀφθαλμὸς πονηρός (עַיִן רָעָה Neid, vgl. Prv 23 6 28 22, Mt 20 15), ἀφροσύνη (Thorheit). Die beste Ausführung dieses Gedankens hat Mt schon im 1. Theil seiner Bergpredigt 5 21—48 gegeben.

Fluchtwege und Reisen.

Die Kanaanitin. Mc 7 24—30 = Mt 15 21—28. Der Lossagung von der nationalen Satzung (vorige Perikope) entspricht nun eine Behandlung der Heidenfrage, wozu der Anlass auf der weiten Fluchtreise erfolgte, welche Jesus Mc **24** = Mt **21** in die Besitzthümer der phönizischen Hauptstädte (Sidon fehlt aber Mc DLΔCod. it) unternahm, die sich übrigens weit nach Osten in das galiläische Land hinein erstreckten. Freilich will man gegen Grammatik und Parallele εἰς bei Mt mit versus übersetzen; denn da **22** das phönizische Weib aus den Grenzen ihres Landes herauskommt, entsteht, wenn Jesus dieselben zugleich überschritten hätte, eine locale Unmöglichkeit, welcher die LA μεθόρια (die an Tyrus und Sidon angrenzenden Gebiete) abhelfen will. Aber die ganze Darstellung des Mt beruht auf der nachträglich sich einstellenden Reflexion, dass Jesus wegen 10 5 das heidnische Land gar nicht habe betreten können. In Wahrheit war den Jüngern nur Missionswirksamkeit verboten; auf eine solche aber hat es auch Jesus, wie gerade unsere Geschichte beweist, nicht abgesehen. Eingetreten in ein Haus (Mc εἰς οἰκίαν, wie 6 10; dagegen heisst εἰς οἶκον 2 1 (?) 3 20 7 17 nach Hause), hofft er unerkannt und unbehelligt zu bleiben, aber vergeblich: οὐκ ἠδυνάσθη (ionische Form, aus LXX) λαθεῖν, denn **25** eine, durch die Krankheit

ihrer Tochter hart bedrängte, Χαναναία (Mt כְּנַעֲנִית, die Phönizier waren Nachkommen der alten Kanaaniten) oder Συροφοινίκισσα Mc 26 (man unterschied das zur Provinz Syrien gehörige Phönizien von dem afrikanischen Libophönizien), also jedenfalls Heidin, sucht ihn auf, ruft ihn nach der (ungeschichtlichen) Sonderdarstellung bei Mt als Messias an, folgt und schreit dem ihre Bitten mit hartnäckigem Schweigen Beantwortenden (οὐκ ἀπεκρίθη λόγον wie I Reg 18 21) lange nach 23 (als befände man sich im Freien), so dass die Jünger ihn ersuchen, sie durch Gewährung ihrer Bitte abzufertigen (ἀπόλυσον), worauf Jesus den Grundsatz Mt 10 6, zu dessen Bestätigung die abweichende Darstellung dienen soll, als auch für ihn maassgebend geltend macht. Jetzt erst 25 holt sie ihn ein und fällt vor ihm nieder, wie sie Mc 25 gleich im Hause that. *Lass zuerst* (Mc 27 πρῶτον = prius, Grundsatz von Rm 1 16 2 9 10) *die Kinder* (Israeliten) *sich sättigen:* diese, für die Befriedigung der Heiden noch Raum lassende, Erklärung geht Mt 26 einfach verloren, woraus noch keineswegs folgt, dass in der Darstellung des Mc eine planvolle Milderung, also secundäre Arbeit vorliege (so Hgf zuletzt ZwTh 1889, 499, aber selbst Wittichen 185). *Denn es ziemt sich nicht, ihnen das Brod zu nehmen und es vor die Hündlein* (κυνάρια, weil an Haushunde zu denken) *zu werfen:* vergeblich sind alle Bestrebungen hier die gewöhnliche Bezeichnung der Heiden (s. zu Mt 7 6) zu umgehen. Jesu Sendung geht bisher mit Bewusstsein und Absicht nur zu den Juden, deren Privilegium respectirt werden soll Rm 9 4. Die Wendung vom Judenthum zum Heidenthum wird ihm erst abgerungen durch Erfahrungen wie hier und Mt 8 5—13 = Lc 7 1—10: um dieser, gleichfalls eine Heilung aus der Ferne bietenden, Doublette willen kann Lc unsere Parallele auslassen, die ihm auch eben wegen der κυνάρια weniger ansteht. Das Weib geht Mc 28 = Mt 27 auf Programm und Bild der Rede Jesu ein, hebt, um gleichwohl ihre Bitte zu begründen (γάρ hinter καί fehlt Mc, bei Mt bloss B), die Kehrseite der Vergleichung hervor. Scio me, inquit, filiorum panem non mereri, nec integros posse capere cibos, nec sedere ad mensam cum patre; sed contenta sum reliquiis catulorum (Hier.). Ja selbst die einleitenden Worte bei Mc könnten in dieser Antwort berücksichtigt sein, sofern daraus bei aller Wahrung des Vorzugs der Kinder sogar die Möglichkeit einer gleichzeitigen Sättigung beider hervorgeht (Vkm). Auf keine Weise also wird Jesu Grundsatz aufgehoben, wenn aus dem Reichthum von Heilswohlthaten, welche Israel widerfahren, eine einzelne ausnahmsweise auf heidnischen Boden fällt. Die trennende Schranke zwischen dem auserwählten Volk und der Heidenschaft ist durch Aufnahme des terminus κυνάρια anerkannt; Mt hat überdies τράπεζα τῶν κυρίων αὐτῶν. Diese ingeniöse Geltendmachung des Satzes exceptio non tollit regulam übt einen so schlagenden Eindruck aus, dass Jesus, allerdings unter verwahrender Hervorhebung des ganz singulären Motivs (Mc 29 διὰ τοῦτον τὸν λόγον, wegen dieses grossen, Demuth und Muth wunderbar verbindenden, Wortes), den Glauben des Weibes preist (Mt 28 wie im gleichen Falle 8 10) und die Bitte gewährt. Auch bringt Mt wie 8 13 9 22 die Steigerung des Befundes (das Mädchen ist Mc 30 indessen ruhig geworden und liegt matt auf dem Bett) zu einem momentanen und dauernden Erfolg.

Die Nordreise. Mc 7 31—37 = Mt 15 29—31. Dass hier Mt nur einen speziellen Bericht der Quelle durch eine summarische Schilderung ersetzt (s. zu Mt 4 23), um damit nach Muster von 14 14 eine Einleitung zur 2. Speisungsgeschichte zu

schaffen (Ws), erhellt schon aus der Parallele **29** = Mc **31**. Freilich berichtet die Quelle die grösste aller Wanderungen Jesu, auf der er, das Gebiet von Tyrus verlassend (πάλιν geht auf v. 24), zuerst nördlich sich wendet und *durch* (διά, nicht καί zu lesen) *das Gebiet von Sidon* die über den Libanon gen Damaskus führende Strasse und, vermöge der natürlichen Brücke el-Kuwe, über den Leontes wandert: ἀνὰ μέσον (mitten in, wie Mt 13 25) τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως, zu welcher Dekapolis (s. zu Mt 4 25) nach Plinius (H. n. 18 74) auch Damaskus gehörte, Schr II 83—107. So gelangt er von Osten her wieder zum See. Diese ganze Nordreise 7 24—8 10 hat Mt auf ein Minimum reducirt und gibt daher nur das Ziel an; da Jesus bei ihm heidnisches Gebiet überhaupt nicht betreten hat (s. zu 15 22), braucht er es auch nicht erst wieder zu verlassen. Im Uebrigen gestaltet sich 29 nach 5 1 14 23, ebenso **30** (wo die verschiedenen Kranken bei den Zeugen in allen möglichen Umstellungen vorkommen; κυλλοί = Gekrümmte; das *Hinwerfen* bezeichnet Sorglosigkeit oder Eilfertigkeit) nach 4 24. Dagegen wird Mc **32** auf dem Ostufer nur Einer geheilt, ein Taubstummer (μογιλάλος, eigentlich schwer redend = אִלֵּם LXX Jes 35 6), den Jesus entweder um jede Oeffentlichkeit zu vermeiden (Ws) oder um den Kranken zu isoliren, ganz unter die eigene Beeinflussung zu bringen (Mr), **33** bei Seite nimmt (ἀπολαβόμενος ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ᾽ ἰδίαν ähnlich 8 23), ihm die Finger erst in die Ohren legt (Taubheit ist das primäre Uebel des μογιλάλος), dann mit Speichel (s. zu 8 23) benetzt, um sie ihm endlich auf die Zunge zu legen. Diesem Berichte schweben wohl die von Elias I Reg 17 19 21 und Elisa II Reg 4 33—35 erzählten Verrichtungen vor. Auf das Gebetsseufzen Mc **34** folgt das aramäisch, gleichsam als Zauberwort erhaltene, אֶתְפַּתַּח, vgl. Jes 35 5. Zur Schilderung des Erfolges Mc **35** sind prophetische Stellen wie Jes 29 18 und besonders wieder 35 5 6 zu vergleichen; auch hier hängt die Lösung der Stummheit (er redete jetzt ὀρθῶς, nicht mehr in lallenden Lauten) von der vorangegangenen Heilung der Taubheit ab. Die αὐτοί Mc **36** sind die Subjecte von 32. Die Steigerung des Comparativs μᾶλλον περισσότερον will besagen, dass ihr Eifer des Ausbreitens der Kunde seinen Eifer des Verbietens überstieg. Den Eindruck auf das Volk Mc **37** (ὑπερπερισσῶς = aufs Heftigste, überreichlich; πεποίηκεν drückt eine aus längerer Erfahrung geschöpfte Wahrheit, ποιεῖ das Urtheil über das soeben Vorgefallene aus; ἀλάλους λαλεῖν ist Wortspiel) hat auch Mt **31** zugleich mit Erinnerung an 11 5 und mit einem zur Bestätigung von v. 24 26 dienenden Schlussworte.

Die Speisung der Viertausend. Mc 8 1—10 = Mt 15 32—39. Bei dieser 2. Speisung ergreift Mc 1—3 = Mt 32 Jesus die Initiative. Während Mc **2** im Allgemeinen = 6 34, sind die Leute hier schon 3 Tage (Nominativ elliptisch eingeschaltet) bei ihm, haben also jetzt alles Mitgebrachte aufgezehrt; würde er sie **3** nüchtern (νήστεις) nach Hause schicken, so müssten sie unterwegs erschöpft hinsinken (ἐκλύεσθαι). Dem Sonderzug, dass Einige von ihnen von fern hergekommen sind, entspricht Mc 6 33; er dient hier zur weiteren Veranschaulichung der misslichen Situation. Die Hauptschwierigkeit bildet Mc **4** = Mt **33** wie Mc 6 35 = Mt 14 15 die Einöde, darin man sich befindet. Während aber Mc 6 36 = Mt 14 15 = Lc 9 12 wenigstens in der Umgegend Nahrung zu holen ist, die Hauptnoth dagegen Mc 6 37 im Geldmangel liegt, ist diesmal (Mc ὧδε) überhaupt nichts zu haben. Dies machen die Jünger geltend (dabei ist das Sättigen Mc 4 Sache der Menschen, Mt 33 der zu schaffenden Brode), als wäre eine Erfahrung, wie die

1. Speisungsgeschichte sie voraussetzen würde, überhaupt nie in ihren Gesichtskreis getreten. Fast wörtlich wiederholt ist die Hauptsache Mc **6** = Mt **36** aus Mc 6 41 = Mt 14 19 = Lc 9 16, das danksagende Lobgebet, das Brodbrechen, das Austheilen durch Vermittelung der Jünger. Die beiden getrennten Weiheacte, wobei das Austheilen Jesu das 2. Mal Mc **7** wegfällt, fasst Mt in Einen zusammen, so dass hier völlige Uebereinstimmung mit der 1. Speisung eintritt. Die Körbe heissen diesmal Mc **8** = Mt **37** Flechtkörbe, σπυρίδες oder σφυρίδες. Wie 14 21 werden Mt **38** die Zahlenangaben durch Hinzufügung von Weibern und Kindern vergrössert (wörtliche Fassung von ἄνδρες Mc 6 44). Wo Magadan, wohin Jesus Mt **39** allein zu kommen scheint (s. zu 16 5), liegt, ist gänzlich unbekannt; erst spätere Zeugen lesen dafür Magdala = el Medschdel, angeblich die Heimath der Mt 27 56 61 28 1, Lc 8 2 24 10, Mc 15 47 16 1 9 genannten Maria, am Südende der 14 34 erwähnten Landschaft Gennesaret. Im Zeitalter des Josephus und Plinius trägt die Stadt den fremden Namen Tarichäa. In der Nähe, wahrscheinlich in dem heutigen Minje am Nordsaume der Ebene Gennesaret, muss wohl auch das Mc **10** dafür eintretende Dalmanutha gesucht werden, wofern man es nicht auf dem Ostufer vermuthet und im heutigen Delhemija, 2 Stunden südlich vom See, findet. Uebrigens lautet der Uebergang nach der 1. Speisung 6 45 ähnlich; wie die Speisungen, so decken sich auch die darauf folgenden Reisen.

Die beiden Speisungsgeschichten werden ziemlich allgemein (schon von Schleiermacher und Neander, neuerdings noch von Wdt, Ws und Bschl) als Parallelberichte betrachtet, die sich auf eine und dieselbe Thatsache beziehen. Und zwar erstreckt sich die Verdoppelung auch auf die unmittelbare Umgebung beider Perikopen; vgl. Wzs, evG 69f 119f, Wittichen 57 189f. Dass die Geschichte von der 2. Speisung nur als eine andere Ausgabe und Gestalt der 1. zu betrachten ist, erhellt schon daraus, dass die Jünger, als wäre die 1. Speisung nicht geschehen, am Gedanken, das Volk sättigen zu können, zunächst verzweifeln; mindestens müssten also, falls derartiges im Leben Jesu mehrfach vorgekommen sein sollte, die Berichte darüber sich näher gerückt und in einander geflossen sein (Blk, Mr). Merkwürdiger Weise besteht aber auch der Bericht von dem at. Wunderbrod in doppelter Form Ex 16 2—36, Num 11 4—9. Von einer derselben, insonderheit von dem Ex 16 18 = II Kor 8 15 bezeugten Erfolg, wonach jeder Israelite, mochte er mehr oder weniger gesammelt haben, zuletzt gerade so viel hatte, als er brauchte, um satt zu werden, hatte Pls Anlass genommen, II Kor 8 13 14 das social-ethische Princip der Ausgleichung (ἰσότης) als maassgebend für Behandlung der Vermögensverhältnisse, als leitende Norm bei allem Wohlthätigkeitsverfahren zu entwickeln. Wie aber dort eine Gemeinde ihren Ueberfluss der anderen zu Gebote stellen soll, so soll auch innerhalb einer und derselben Gemeinde das gemeinsame Liebesmahl (die „Agape" Jud 12, vgl. auch Act 20 7) dazu dienen, den Unterschied der Vermögensverhältnisse zurücktreten und jenes Princip der ἰσότης zur Darstellung und Ausübung gelangen zu lassen. Als Urbild solcher Liebesmahle schwebte die Erinnerung an eine grossartige Entfaltung gastfreundlicher Nächstenliebe vor, wozu es auf einem Höhepunkt der galiläischen Wirksamkeit Jesu unter dem befruchtenden Einflusse seines Wortes und Beispiels einst gekommen war, s. zu Mc 6 39 und Mt 14 18. In dieser Richtung also fand die betreffende Ueberlieferung lehrhafte Pflege und Ausbildung, dass daraus anlässlich der ökonomischen Sorgen der Gemeinden zunächst einmal ein Bild ihrer social-ethischen Ideale wurde. Keineswegs sollten nach dem Lehrvortrage die Aermeren νήστεις εἰς οἶκον αὐτῶν (Mc 8 3) entlassen, sondern die Gemeinde sollte als Trägerin des barmherzigen Liebessinnes Jesu (Mc 6 34 8 2) es trotz ihrer geringen Mittel (Mc 6 37) unternehmen, sie zu speisen. Daher δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν Mc 6 37 = Mt 14 16 = Lc 9 13 in Wiederholung ähnlicher Befehle des Propheten Elisa an seinen Diener II Reg 4 41 43. Aber das Vorbild dieser heiligen Geschichte war von noch grösserer Tragweite, sofern jener mit nur 20 Gerstenbroden 100 Männer speiste. Elisa ist also hier überboten. Auch in seiner Geschichte folgt übrigens auf das δότε τῷ λαῷ καὶ ἐσθιέτωσαν 4 42 der Einwand des zweifelnden Dieners τί δῶ τοῦτο ἐνώπιον ἑκατὸν ἀνδρῶν, wie Joh 6 9; darauf der wiederholte Befehl mit zugefügter Verheissung φάγονται καὶ καταλείψουσι 4 43 und die thatsächliche Erfüllung des Wortes 4 44. Dazu kommen als weitere at. Muster noch andere Thaten des Elisa (II Reg 4 38—41), Elias (I Reg 17 7—16) und Moses (Ex 16 8 13 Wachteln anstatt der Fische, diese dafür Num 11 21 22). Auf Grund von Mch 7 15 lehrte auch die jüd. Theologie, dass in den letzten Tagen die Wunder des Auszugs aus Aegypten sich wiederholen werden (vgl. Baldensperger 117), und insonderheit wird der Messias wegen

Dtn 18 15 dieselben Wunder thun müssen wie Moses (Midrasch Kohelet 1 9). Dasselbe Bild von der Sättigung der in der Wüste Hungernden durch Gottes Wunderhülfe lag aber auch schon in poetischer Ausführung vor Ps 107 4—9, vgl. 23 1 2, so dass es auch in diesem Fall nicht an einem ästhetisch-religiösen Motiv für die verklärende Umformung der Wirklichkeit fehlte. Hier trifft nämlich mit dem social-ethischen Gehalte der Lehrerzählung auch eine religiöse Idee in gemeinschaftlicher Wirkung zusammen. Wie unsere Geschichte, buchstäblich verstanden, nicht bloss unvorstellbar ist (wo wächst das Brod? in den Händen Jesu? oder der Jünger? oder des Volkes? wird neues Brod geschaffen oder übt das vorhandene wunderbare Sättigungskraft?), sondern auch der rauhen Wirklichkeit des entbehrungsvollen Lebens Jesu und seiner Jünger (vgl. I Kor 4 11) widerspricht (s. zu Mc 8 12 = Mt 16 4), so auch insonderheit dem Worte Mt 4 4 = Lc 4 4, während dieselbe Stelle zugleich die Bedeutung unserer Erzählung im Pragmatismus des Lebens Jesu beleuchtet und die, in der johann. Rede vom „Brod des Lebens“ vorliegende, Weiterbildung erklärt, s. zu Mt 4 11. Ganz wie die kleinen Gaben und dürftigen Opfer der Liebe, wo sie nur regelmässig und von Vielen geleistet wurden, bei den gemeinsamen Mahlzeiten oft über Erwarten als zur Sättigung Aller ausreichend sich erwiesen hatten, so bewährt auch das geistige Brod, welches Jesus in der Wüste des irdischen Daseins spendet und durch seine Sendboten und Diener fortwährend austheilt, eine gleich überraschende Wirksamkeit: wenige Worte (vgl. I Kor 14 19) sättigen Tausende, und die Verheissung οἱ πεινῶντες χορτασθήσονται Mt 5 6 = Lc 6 21 erfüllt sich Mc 6 42 8 8 = Mt 14 20 15 37 = Lc 9 17 ἐχορτάσθησαν. Ja gerade im Unterschied vom irdischen Brod hat das Brod des Lebens die Eigenschaft, dass es um so weniger selbst abnimmt, je mehr ihrer sind, die es geniessen; bei fortwährender Austheilung vergrössert sich nur stets der himmlische Schatz selbst, erweist sich gerade über dem Ge- und Verbrauch als unerschöpflich, s. zu Mc 8 19 = Mt 16 9. Wie aber der Werth solcher, in Erzählungsform auftretender, Lehrstücke an dem Maasse ihrer vielseitigen Anwendbarkeit hängt, so findet die Bedeutung des hier vorliegenden Stückes erst in einem 3. Moment ihren Abschluss; vgl. Str 497 f, Vkm, Religion Jesu 223, Evglien 373 377, Jesus Nazarenus 82 f 229 240, Pfl 378 556. Die johann. Rede vom Lebensbrod mündet in eine Erklärung über den Sinn des Herrnmahles aus Joh 6 53—54, und nicht minder war das at. Manna selbst nach I Kor 10 3 ein Vorbild des Herrnmahles. Auch diesem, darin die Agape gipfelt, eignet nach I Kor 11 21 22 33 der sociale Charakter der letzteren; auch es hat zum Gedächtniss des Herrn statt (I Kor 11 24 25) und sieht über seine nächste Veranlassung am Todesabend noch weiter zurück auf jenes folgenreiche Mahl, welches er auf der Höhe seines Lebenstages gleichfalls am Abend (Mt 14 15 = 26 20 ὀψίας δὲ γενομένης) gefeiert hatte. Daher schon Mc 6 41 = Mt 14 19 = Lc 9 16, aber auch Mc 8 6 7 = Mt 15 36 mit deutlicher Beziehung auf den Mt 26 26 = Mc 14 22 nachfolgenden Abendmahlsbericht geformt ist, da nicht bloss Jesus als Hausherr und Gastgeber dankt oder segnet (Lc macht daraus durch Beifügung von αὐτούς geradezu eine Consecration; vgl. auch I Kor 10 16 τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας), die (tellerförmigen, fingersdicken) Brode bricht und den Jüngern zum Austheilen gibt, sondern auch diese letzteren (Mc 8 6 καὶ παρέθηκαν τῷ ὄχλῳ noch ausdrücklicher als Mc 6 41) in derselben Stellung erscheinen, wie die Diakonen im Berichte des Justin, Apol. I 65 67, über die sonntägliche (vgl. schon Act 20 7 11) Feier des Herrnmahles in der Kirche seiner Zeit. So hat auch die alte Kirche unsere Erzählungen verstanden, insofern die Beziehung des Speisungswunders auf das Abendmahl nicht bloss durch die patristische Literatur geht, sondern auch zu jener Modification der auf den Gräbern abgebildeten Todesmahlzeiten Anlass gab, welche auf den Gemälden der Katakomben überall da zu Tage tritt, wo 2 Fische und einige Körbe mit Brod — meist sind es 5, zuweilen auch 7 oder 12 — erscheinen. In verkürztester Gestalt begegnet diese Beziehung auf das Abendmahl da, wo lediglich der (eucharistische) Fisch den Verstorbenen, dessen Grab er ziert, als einen in der Sacramentsgemeinschaft Dahingeschiedenen bezeichnet; vgl. Hasenclever, Der altchristl. Gräberschmuck 1886, 228 232 f. Das freie Walten der symbolischen Allegorese erkennt man auch in dem sorglosen Wechsel, womit an die Stelle der 5 Brode und 2 Fische Mc 6 38 41 = Mt 14 17 19 = Lc 9 13 16, also zusammen 7 Stücke, Mc 8 5 6 7 = Mt 15 34 36 der Brode 7 und ὀλίγα ἰχθύδια, an die Stelle von 12 Körben mit Ueberbleibseln Mc 6 43 = Mt 14 20 = Lc 9 17 (nach der Zahl der sammelnden Apostel) Mc 8 8 = Mt 15 37 deren 7 treten (nach der Zahl der Brode). Ebenso entsprechen die 5000 Mc 6 44 = Mt 14 21 = Lc 9 14 (antecipando) den 5 Broden (vgl. aber auch die älteste Gemeinde Act 4 4), während die 4000 Mc 8 9 = Mt 15 38 (nach der Zahl der 4 Weltgegenden Mt 8 11 = Lc 13 29) dazu dienen, die 2. Speisung von der 1. zu unterscheiden. Von sehr fraglicher Beweiskraft, aber immerhin bemerkenswerth ist es auch, dass die, die Speisungsgeschichte beherrschende, Siebenzahl der späteren Zahl der kirchlichen Diakonen, und ebenso dass der Sorgfalt, womit am Schlusse die περισσεύματα κλασμάτων gesammelt werden (vgl. Joh 6 12), die schon bei Tertullian, Cor. mil. 3, zu bemerkende Scheu entspricht, etwas von den geheiligten Elementen der Eucharistie verloren gehen zu lassen.

Zeichen am Himmel und Zeichen der Zeit. Mc 8 11—13 = Mt 16 1—4 = Lc 12 54—56. Wie in der 1. Reise, so folgt auch auf den 2. Bericht von der

wunderbaren Speisung eine Conflictscene. Wenn *die Pharisäer* Mc 11 *herausgingen,* so weist dies wie 3 21 darauf hin, dass ihre Behausungen nicht gerade an Ort und Stelle der Landung V. 10 selbst zu denken sind (KL); warum Mt 1 ihnen die Sadducäer beigesellt, s. zu 4 und 3 7. Die Forderung (Mt ἐπηρώτησαν) selbst ist mit der zu Mt 12 38 = Lc 11 29 besprochenen identisch; denn vorhergegangene Ereignisse gleicher Art sind schon durch Mc ἤρξαντο ausgeschlossen; die nur hier vorfindliche Charakterisirung des verlangten Zeichens mit ἐξ οὐρανοῦ (aus Jo 3 3 4 = Mt 24 29 30) begründet keine Verschiedenheit, da auch in jenem früheren Berichte, nachdem die Realität der Heilungen Jesu eben von seinen Feinden selbst anerkannt war Mc 3 22 = Mt 12 24 = Lc 11 15, eine weitergehende Forderung gleichfalls nur auf ein, über jede Vergleichbarkeit erhabenes, auf ein ganz klares und unwidersprechliches, vor Aller Augen sich vollziehendes, breit in die Wirklichkeit hereinfallendes, Wunder, auf ein Wunder nach dem Herzen und Geschmack der Menschheit aller Zeiten und Orte gehen konnte. Eine solche allgemein verständliche, aber auch die Freiheit der menschlichen Entscheidung für oder wider aufhebende, Zustimmung schlechtweg erzwingende, demonstrative Zeichensprache Gottes zu Gunsten seines Messias wäre die Brodvermehrung, als wirkliche Geschichte gefasst, auch in der That gewesen; aber s. zu Mt 4 11 12 39. Πειράζοντες stellen sie die Forderung, weil sie im voraus wissen, dass Jesus eine solche Leistung nicht als Aufgabe seines Berufes anerkennt. Anstatt nun aber gleich die Antwort Jesu zu bringen, schiebt Mt 2 3 (die Stelle fehlt übrigens ℵB) ein in anderem Zusammenhang Lc 12 54—56 stehendes Stück ein, welches zwar nicht von „Zeichen vom Himmel", aber von „Zeichen der Zeit" handelt, und zwar von solchen, die mit „Zeichen am Himmel" versinnbildlicht werden. Man sieht Lc 54 eine Wolke aufgehen ἐπὶ (rec. ἀπὸ) δυσμῶν, gegen Westen hin, und schliesst auf Regen (I Reg 18 43—45); ebenso schliesst man 55 aus dem Wehen des Föhn auf Gluthhitze: man kann den natürlichen, nicht aber den geistigen Horizont beurtheilen, δοκιμάζειν 56 wie 14 19, sonst nicht mehr bei Lc, aber gut paulinisch; vgl. zur Sache II Kor 10 7 τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε. Das gestaltet Mt dahin um: man vermag helles Abendroth, daraus 2 auf einen schönen Tag (εὐδία, vgl. JSir 3 15, scil. ἔσται), und düsteres, trübes (vgl. zu στυγνάζειν Mc 10 22) Morgenroth, daraus 3 auf Regen und Sturm geschlossen wird, als Wetterzeichen zu unterscheiden, διακρίνειν scheint auch Lc 57 vorausgesetzt. Die *Zeichen der Zeit,* bedeutende Erscheinungen der Zeitläufe, sind messianische und weisen nach dem Fortgang auf μετάνοια als Forderung für die Gegenwart, auf κρίσις als Inhalt der Zukunft, s. zu Lc 12 57—59. Jetzt erst folgt Mt 4 die Antwort, und zwar in der bereits 12 39 gewählten Form, daher mit der Bezeichnung der γενεά als μοιχαλίς auch der Zusatz vom Jonaszeichen. Weil er dasselbe 12 40 auf die Auferstehung deutet, hat er die diese leugnenden Sadducäer wie 1, so auch V. 6 11 12 den Pharisäern beigesellt, damit auch sie ihr Urtheil erhielten. Dagegen seufzt Jesus Mc 12 innerlichst (τῷ πνεύματι, anders 7 34) über die unverbesserliche Wundersucht und schwört mit grossem Nachdruck (ἀμὴν λέγω, εἰ mit der bekannten, echt hebräischen Aposiopese: Gott strafe mich, ich will nicht leben, wenn u. s. w., vgl. Hbr 3 11 4 3), er werde dieselbe nun und nimmer befriedigen. Damit bleibt also dieser γενεά, d. h. seinen Zeitgenossen, nicht etwa nur dem Pharisäergeschlecht, jedes derartige Schauspiel versagt, während Jesus zugleich erklärt, dass er seine Heilthaten nicht für eigentliche Wunder nach pharisäischem

und aus pharisäischer Tradition weiterhin vererbtem Schulbegriff gehalten hat: authentische Lösung der Wunderfrage. Hierauf verlässt er Mc 13 nach kurzem Aufenthalt abermals das unergiebige Land der Pharisäer und Herodäer (ἀφεὶς αὐτούς) und tritt εἰς τὸ πλοῖον, wie zu ἐμβάς zu ergänzen.

Vom Sauerteig der Pharisäer. Mc 8 14—21 = Mt 16 5—12 = Lc 11 53—12 1. Charakteristisch ist die Freiheit der Gesichtspunkte, unter welche die Evglsten einen überlieferten Ausspruch Jesu bringen, um ihn zu erklären. Am weitesten weicht Lc ab, der die Rede von der ζύμη τῶν Φαρισαίων mit der Scenerie 11 37 in Verbindung bringt, als hätte das beim Pharisäer eingenommene Mahl, bei welchem pharisäische Praxis als Heuchelei entlarvt worden war (V. 39—44), den Anlass geboten zur Wahl des Bildes. Kaum vom Mahle aufgebrochen (Lc 53 κἀκεῖθεν ἐξελθόντος), wird er in gefährliche Debatten mit den Schriftgelehrten verwickelt (Vorspiel dazu V. 45), die *gewaltig auf ihn spannen* (ἐνέχειν wie Mc 6 19, also nicht succensere) *und über Mehreres ihn ausfragen* (ἀποστοματίζειν, zunächst „auswendig hersagen"), *indem sie* 54 *ihm* (αὐτόν fehlt ℵ) *nachstellten, um etwas zu* erjagen, *erhaschen aus seinem Munde.* Beide Verse weisen in D cod it und syr cur folgende Form auf: λέγοντος δὲ αὐτοῦ ταῦτα πρὸς αὐτοὺς ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ (er geht nicht hinaus, sondern das Volk sammelt sich um ihn, während er bei Tische redet) ἤρξαντο οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ (diese waren schon V. 45 46 52 genannt und sind lucanischer als die matthäischen γραμματεῖς) δεινῶς ἔχειν (graviter habere sive ferre) καὶ συμβάλλειν αὐτῷ (committere cum illo, conferre illi) περὶ πλειόνων, ζητοῦντες ἀφορμήν τινα λαβεῖν αὐτὸν ἵνα εὕρωσιν κατηγορῆσαι αὐτοῦ. Hierauf sammeln sich 1 *Myriaden Volks* um ihn, *so dass sie sich unter einander zertreten* (gewaltige Hyperbel, doch vgl. Act 21 20), und er hält eine Rede, die wenigstens bis V. 12 der angegebenen Situation nicht entspricht; daher die Nachhülfe πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ πρῶτον (so schon ℵACDE, während die späteren mit πρῶτον die Rede Jesu eröffnen; B gibt keinerlei Verbindung an die Hand): Cavete vobis (ἑαυτοῖς) etc. Im geschichtlichen Zusammenhang bleiben dagegen die älteren Snptker. Aber schwerlich ist es bloss Zufall und Nachlässigkeit, dass Mt, nachdem er schon 15 39 die Mc 8 10 erwähnten Jünger weggelassen, nunmehr 16 4 das εἰς τὸ πέραν Mc 13 von ἀπῆλθεν (ὁ Ἰησοῦς) abtrennt, um es 5 in dem Satze ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ εἰς τὸ πέραν nachzubringen. Es muss also wohl angenommen werden, dass hier Jesus, wie er nach der 1. Speisung die Jünger vorausschickt, selbst aber zurückbleibt (14 22 23), nunmehr umgekehrt zuerst selbst und allein nach dem jenseitigen (diesmal westlichen) Ufer überfährt, wogegen die Jünger erst jetzt nachkommen (Ws). Damit ist aber nicht bloss der geographische Zusammenhang zerstört, sondern auch der Sinn des Spruches vom Sauerteig alterirt. Während nämlich von einem Vergessen nur die Rede sein kann, wenn die Jünger gewohnt waren, von der engeren Heimath aus sich für weitere Reisen mit Brod zu versehen, so dass nur die Raschheit des Reiseentschlusses es erklärt, wenn sie Mc 14 diesmal mit nur Einem Brodkuchen versehen nach dem Ostufer fahren, werden sie nach Mt, als sie mit Jesus auf dem Westufer zusammentreffen, einer bezüglichen Vergesslichkeit inne; denn nur so (in der Nachfolge älterer Ausleger übersetzen noch Kühnöl und Fritzsche: viderunt se oblitos esse) oder in geradezu plusquamperfectischem Sinne (Hgf 88) kann ἐπελάθοντο in diesem erzwungenen Zusammenhang gemeint sein. Dagegen findet der Auftritt nach Mc erst *im Schiffe* statt, nachdem Jesus eben diesen alt-

gewohnten Boden seiner Wirksamkeit, wo ihm einst die ersten und grössten Erfolge erblüht waren, jetzt aber einestheils die pharisäische Schriftgelehrsamkeit, anderntheils der weltliche Fürstenhof (s. zu Mc 6 14 = Mt 14 2) und sein Anhang zum bedrohlichen Einverständniss wider ihn sich zusammengefunden (s. zu Mc 3 6 und Lc 13 31 32), nothgedrungen aufgegeben hat. Statt dessen verlegt Mt das Wort, welches Jesus jetzt aus dem Unmuth seines Herzens gegen die beiden Mächte, die sich in die Herrschaft über das Volk theilten, spricht, an die Stätte dieser Herrschaft selbst. Dort allein schien ihm am Platze die Warnung, vor dem pharisäischen und herodäischen Sauerteig, d. h. ähnlich wie I Kor 5 6—8, Gal 5 9 vor dem, was sauerteighaft, fäulnissartig und ansteckend an den Betreffenden ist (s. zu Mt 13 33), sich zu hüten: ὁρᾶτε steht selbständig, *sehet zu,* und προσέχετε Mt 6 oder βλέπετε ἀπό Mc 15 ist Hebraismus. Aber weder die Deutung auf die Lehre (Mt 12), noch die auf die Heuchelei (Lc 1, wo übrigens in BL ἥτ. ἐστὶν ὑπ. zwischen ζύμης und τῶν Φαρισαίων steht) der Pharisäer erschöpft den Sinn des Verbotes (Mc διαστέλλειν wie 5 43). Denn gemeint ist die Geistesart überhaupt, insonderheit die, in gemeinsamer Verhinderung und Verfolgung der Wahrheit zu Tage tretende, religiöse Verbildung auf pharisäischer, religiöse Unbildung auf herodäischer Seite. Aber für das Verständniss solcher Klage mangelt es bei den Jüngern an allen Voraussetzungen. Sie überlegen und besprechen sich (διελογίζοντο) daher unter einander oder vielmehr in ihrem eigenen Innern (so Mt 7 ἐν ἑαυτοῖς, wenn es nicht blosse Variante zu πρὸς ἀλλήλους Mc 16 ist) und beziehen das Wort vom Sauerteig, indem sich damit die Vorstellung des Brodes verbindet, darauf dass (ὅτι, möglicher Weise ist vorher ταῦτα λέγει zu ergänzen und zu übersetzen *weil*) sie ohne ausreichenden Vorrath für den Aufenthalt am meist unwirthlichen Ostufer ausgezogen sind. Da dasselbe theils überhaupt öd und kahl, theils aber von zumeist halbheidnischer Bevölkerung bewohnt war, erschienen sie, gerade wenn pharisäischer, überhaupt jüd. Sauerteig zu vermeiden war, in der Zwangslage, bei Heiden Brod kaufen, unreine Speise geniessen zu müssen: allerdings ein grobes Missverständniss von der Art der im 4. Evglm regelmässig begegnenden. Den demgemäss erfolgenden Tadel (Mc 17 = Mt 8, ὅτι = *darüber dass*) führt Mc 18 weiter in einem Worte, welches den Inhalt von 6 52 und 7 18 (= Mt 15 16) combinirt und insofern den Superlativ zu beiden vorangehenden Parallelen darstellt, namentlich aber mit 6 52 gemein hat, dass die Jünger jetzt geradezu auf derjenigen Stufe der Unempfänglichkeit erscheinen, die 4 12 das Volk einnahm: Vorbereitung auf ihren gänzlichen Mangel an Verständniss für die Leidensweissagungen von 8 31 an. Nach Mc 19 20 = Mt 9 10 (wo die katechetische Verarbeitung fehlt) sollen sich die Jünger Sorgen wegen leiblichen Auskommens gar nicht hingeben (Mt 6 25—34): diese seine Forderung zu bekräftigen, erinnert Jesus an die 2 Speisungen, welche die Evglsten bis auf die Zahlen dort und hier, ja bis auf die Benennung der Körbe (κόφ. und σπυρ.) auseinanderhalten. Bestanden nun die angerufenen Erfahrungen etwa im Erleben unverhoffter Aushülfe durch die entbundenen Kräfte mittheilender Liebe (s. zu Mt 14 8, Mc 8 10), so würde eine solche Erinnerung, wenigstens in vorliegendem Fall, wo Tausende, welche geben können, nicht zur Hand sind, ihre Wirkung verfehlen. Da aber die Jünger durch die wachgerufene Erinnerung zum richtigen Verständnisse der Redeweise Jesu als einer parabolischen, geistige Verhältnisse in irdisches Bild kleidenden, angeleitet werden sollen, können jene Erfahrungen

noch viel weniger denjenigen Inhalt haben, welchen eine buchstäbliche Fassung der Speisungsberichte mit sich führen würde, abgesehen davon, dass nach Mt 4 4 Jesus seine Jünger unmöglich veranlassen kann, bei jedwedem zufälligen und vorübergehenden, zumal auch selbstverschuldeten, Mangel an Mundvorrath seiner Wunderhülfe sich zu getrösten. Da mithin diese Verse weder als Bestätigung der eigentlichen Speisungswunder, noch als Hindeutung auf deren etwaigen geschichtlichen Kern verständlich werden, dürften sie dem Zwecke der Lehrbildung dienen und die darin enthaltene Klage denjenigen Lesern und Hörern gelten, welche nicht über die buchstäbliche Deutung und Fassung der Speisungsberichte hinauskommen können. Das Verständniss für orientalische Zeichen- und Bildersprache liess damals wohl im Occident, das Verständniss für die Ausdrucksmittel religiöser Lehrdichtung lässt allenthalben und jederzeit zu wünschen übrig. Daher der auf den Fingerzeig 19 20 bezügliche Schlussruf 21 οὔπω συνίετε (ℵCL) eine direct an die Leser (vgl. 13 14 37) gerichtete Frage, während πῶς οὔπω συνίετε (AD, auch rec. πῶς οὐ συνίετε) blosse Wiederaufnahme der an die Jünger gerichteten Frage Mc 17 bedeuten würde. So auch Mt 11, wo sich daran προσέχετε δέ als nachdrucksvolle Wiederholung von 6 knüpft, und 12 zur schliesslichen Befriedigung die, den scharfen Zug der Quelle mildernde, Bemerkung, die Jünger hätten jetzt verstanden, um was es sich handelt: nämlich nicht um den Sauerteig τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων (ℵ und syr cur, alle anderen Zeugen haben aber τῶν ἄρτων oder τοῦ ἄρτου), sondern um ihre διδαχή, womit sie allerdings nur ein gröberes mit einem leichteren Missverständniss vertauscht hätten.

Der Blinde von Bethsaida. Mc 8 22—26. Uebergefahren (v. 13) kommt Jesus 22 in dasselbe Bethsaida, welches 6 45 auch nach der 1. Speisung erwähnt ist: D und cod it haben Βηθανίαν. Ueber ἐπιλαβόμενος s. zu 7 33, wo auch Speichel, und zwar nicht bei einem Blinden, in Anwendung kommt, während 10 52 ein Blinder ohne Speichel geheilt wird. Dagegen stimmt Joh 9 6 zu unserem Fall. Der Speichel 23 galt im Alterthum als Heilmittel. So hat nach dem ausführlichen Berichte des Tacitus (Hist. 4 81, Suetonius und Cassius Dio erzählen ihm die Geschichte nach) Vespasian in Alexandria einen Blinden durch Speichel geheilt; anfangs hatte er sich, da er selbst nicht an seine Heilkraft glaubte, geweigert, auf die dringliche Bitte des Kranken einzugehen, liess sich jedoch umstimmen, nachdem ein eingeholtes Gutachten der Aerzte den Erfolg als möglich hingestellt hatte, weil die Sehkraft nicht ganz erloschen sei. Auf gleicher Linie geschichtlicher Bezeugtheit, aber zugleich auch Unerkennbarkeit steht unsere Erzählung. Andererseits war in der folgenreichen Stelle Jes 35 5 (s. zu Mc 7 32—35) das Sehendwerden der Blinden geweissagt und erscheint Christus daher auch Apk 3 17 18 als der rechte Augenarzt. Die symbolische Auffassung ist aber auch in unserem Falle durch die nahe liegende Rückbeziehung auf das geistige Sehen v. 18 empfohlen (Klostermann, Das Marcusevangelium 173), so dass hier die beiden Factoren der geschichtlichen Erinnerung und des lehrhaften Zwecks sich ungefähr das Gleichgewicht halten. Das εἰ steht, wenn βλέπεις BCD statt βλέπει ℵAL zu lesen wäre, hebraisirend. Dass 24 der Kranke Menschen sieht, schliesst er daraus, dass vor seinen noch schwindelnden Sinnen unförmliche Gestalten, wie Bäume, erscheinen, die aber wandeln, also doch nicht Bäume sein können. Folglich war er nicht τυφλὸς ἐκ γενετῆς Joh 9 1. Der nur hier berichtete successive Hergang 25 (vgl. Joh 9 7) ist als physiologisch bedingt zu

fassen: erst nach wiederholtem Ansetzen sieht der Kranke fest (διαβλέπειν) und erblickt (ἐμβλέπειν) Alles fern glänzend: τηλαυγῶς ABD, dagegen δηλαυγῶς ℵCL deutlich glänzend. Ein letztesmal erfolgt **26** noch das Verbot. Jesus heisst den Genesenden sofort nach Hause gehen, nicht aber in die κώμη (erst Philippus hat Bethsaida zur Stadt erhoben, daher Lc 9 10 πόλις), wo er zuvor sich aufgehalten, zurückkehren. So nach der kürzeren LA ℵBL, während ACD und lat. Uebersetzungen in mehreren Variationen das Verbot, in der κώμη von der Sache zu reden, ausdrücken.

Die Offenbarung des Messiasgeheimnisses. Mc 8 27—33 = Mt 16 13—23 = Lc 9 18—22. Nach (meist durch Doppelgängerei der Berichte, aber freilich auch durch das geographische Schema des Lc motivirter) Auslassung von Mc 6 45—8 26 = Mt 14 22—16 12 kehrt nunmehr auch Lc wieder in den gemeinsamen Zusammenhang zurück, aber so, dass er den Schauplatz aus dem zuletzt mitgetheilten Stück Mc 6 45 = Lc 9 10 beibehält, die beiden, übrigens sachlich zusammenfallenden, Nordreisen daher gleichmässig ausschliesst. Die selbstgebildete Einleitung Lc **18**, wornach Jesus gleichzeitig sowohl betend (s. zu 6 12) allein (κατὰ μόνας), als auch mit den Jüngern zusammen ist, fiel schon frühe auf; daher die Correctur συνήντησαν in B statt συνῆσαν αὐτῷ. Im Grundbericht verlässt Jesus Bethsaida (Mc **27** ἐξῆλθεν) und zieht den Jordan hinauf in das Gebiet von Cäsarea, zum Unterschied von dem Stratons-Thurm (Caesarea Palaestinae) nach dem Tetrarchen Philippus genannt, welcher das alte Πανιάς oder Πανεάς erneuert und zu Ehren des Augustus „Kaiserstadt" genannt hatte, Jos. Ant. XVIII 2 1, Bell. II 9 1. Es lag an der Grenze des alten Israel, bei Dan, gehörte aber jetzt zur Provinz Syrien; in grossartiger Umgebung in einer stillen, wasserreichen Bergschlucht, von Olivenhainen, Oleandern und Pappeln umgeben, an den südlichen Ausläufern des Hermon und bei den Quellen des (kleinen) Jordan. Die Bevölkerung war überwiegend heidnisch (vgl. Schr II 117 f); dem Augustus hatte über der dem Pan geweihten Höhle im Nordosten der Stadt schon Herodes der Grosse einen Tempel erbaut. Hier also sah Jesus „die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit" (Mt 4 8), hier aber wandte er nach innerem Kampf und Sieg (s. zu Mt 4 11) um zum letzten Zug nach Süden, indem er zugleich die längst auf seinen Lippen schwebende entscheidende Frage an die Jünger richtete. Vorbereitet ward dieselbe mit der Frage nach dem Urtheil der Menschen über ihn, welche Mt **13** so umgebildet wird, dass der, in den Antworten der Jünger freilich ganz ignorirte, Menschensohn entweder an die Stelle von μέ tritt (ℵB) oder demselben noch beigefügt wird (rec. Tatian, CD): für wen halten mich die Menschen, der ich der Menschensohn bin? Unnatürlich in beiden Fällen besonders dann, wenn ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου an sich = Messias, so dass der Antwort schon in der Frage vorgegriffen wäre. Die Mc **28** mitgetheilten Urtheile des Volks decken sich mit den schon aus Mc 6 15 = Lc 9 8 9 bekannten, nur dass Mt **14** noch Jeremias genannt wird, welchem man auf Grund von II Mak 2 1—8 15 13—16 eine ähnliche Vorläuferrolle wie dem Elias zugedacht hatte; nur Mt erwähnt diesen Propheten ausserdem auch noch 2 17 27 9. Statt ἢ ἕνα τῶν προφητῶν (überhaupt ein Prophet) sagt Mc ὅτι εἷς τῶν προφητῶν scil. εἶ. Lc **19** lässt über dem οἱ δὲ ἀποκριθέντες das nach εἶπαν erforderliche οἱ μέν aus und wiederholt aus V. 8 die *alten Propheten*. Auf die 2. Frage nach dem eigenen Urtheil der Jünger Mt **15** nimmt in Aller Namen rasch Petrus das Wort und erklärt ihn Mc **29** geradezu für den Messias,

wozu Lc 20 noch τοῦ θεοῦ (= 2 26 τὸν Χριστὸν κυρίου), Mt 16 in Correlation zu dem 13 gleichfalls eingeschobenen υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου der υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος (vgl. 26 63 אֱלֹהִים חַיִּים) tritt. Sonach vollzieht bei Mt Petrus die Einheit der Begriffe „Menschensohn" und „Gottessohn" (s. zu 22 43); er deutet als Theologe den Ersteren im Sinne des Letzteren, während er bei Mc und Lc einfach in Jesus den Messias recognoscirt. Die folgenreichste Erweiterung findet aber der gemeinsame Text in der spezifisch-matthäischen „Felsenrede" 17—19, in Form eines Gegenbekenntnisses Jesu gegenüber dem Barjonas (wie Bartholmai 10 3 übliche patronymische Bezeichnung), welchem nicht σὰρξ καὶ αἷμα (vgl. Gal 1 16) das Bekenntniss der Messianität Jesu, für welche es ja an sinnenfälligen Merkmalen noch mangelte, eingegeben hat: gebildet nach Maassgabe der in judenchristl. und petrinischen Kreisen geltenden Vorstellungen von der ἐκκλησία, welches Wort in LXX, Act 7 38, Hbr 2 12 für קָהָל und עֵדָה steht, hier also die Volksgemeinde Gottes bezeichnet, wie er sie durch den Messias aus der alten, durch Moses berufenen, sammeln will. Aber erst nachdem die messianische Jüngerschaft sich aus dem Rahmen der alten Theokratie gelöst hatte, war ein solcher Gedanke vollziehbar, daher auch die Bezeichnung im Munde Jesu, zumal so lange er auf die mögliche Gewinnung seines Volkes für das Gottesreich noch keineswegs Verzicht geleistet hat, als matthäische (nur hier und in der sachlich verwandten Stelle 18 17 vorkommend) Antecipation zu beurtheilen (Blk, Harnack 69). Die Verkündigung Jesu galt dem Himmelreich, den Begriff der ἐκκλησία dagegen hat Pls eingeführt (und auch bei ihm heisst sie ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, noch nicht τοῦ Χριστοῦ), wie auch das Bild vom Bau I Kor 3 10—17, Eph 2 19—22, I Pt 2 4 5. War schon Mt 17 mit Anklang an Gal 1 12 (οὐδὲ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) 16 (Gott selbst gefiel es ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί ... οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι), I Kor 12 3 (οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ) darauf angelegt zu zeigen, wie die von Pls geltend gemachten Kriterien des Offenbarungsträgers ihre geschichtliche Realität im Leben des Pt gewonnen haben, so wird 18 (κἀγὼ δέ σοι λέγω hinzukommend zu dem, was der Vater ihm geoffenbart hat, vgl. Ws gegen die gewöhnliche Beziehung auf das, was zuvor Pt als erster Herold der Messiasschaft Jesu zu diesem gesprochen) die paul. „Säule" (Gal 2 9) geradezu zum Fundament der Kirche: als solches erscheint I Kor 3 10 11 Christus, Apk 21 14 die Zwölf, Eph 2 20 die Apostel und Propheten. Nach Jes 28 16 (vgl. Rm 9 33, I Pt 2 6) legt Gott einen Grundstein in Zion, und als ein Fels, darauf Gott die Welt gegründet hat, erscheint nach Jes 51 1 2 Abraham in der jüd. Theologie, vgl. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evglien aus Talmud und Midrasch 1878, 194f. Ein solcher Fels soll für die Kirche Petrus sein: πέτρος heisst zwar gewöhnlich Stein, Felsblock, wird aber auch im Sinne von πέτρα = Fels gebraucht; in der aramäischen Vorlage stand beidemal כֵּיפָא, im Griechischen musste wegen der Beziehung des Bildes auf die Person des Petrus (darin sind die kath. Ausleger den altprotest., die den Fels nur im Glauben oder Glaubensbekenntniss des Petrus fanden, gegenüber unbedingt im Recht) das 1. Mal die Masculinform gebraucht werden, die desshalb aber doch im appellativen Sinne steht; s. zu Mc 3 16. Auf dieser soeben bewährten Felsennatur soll die Kirche so sicher begründet stehen (vgl. 7 24 25), dass *die Pforten der Unterwelt* (Bild vom Palast wie 12 29) trotz ihrer Stärke (sie lassen ja keinen Eingegangenen

wieder heraus) *sich nicht überlegen erweisen werden,* non praevalebunt adversus eam. Die reformatorische Uebersetzung superabunt ergibt ein erträgliches Bild höchstens, wenn man als angreifende Mächte die von den Pforten des Hades entsandten Schaaren denkt (Wzs, evG 494). Derselbe, der soeben als Fundament des Baues erschien, tritt **19** als οἰκονόμος (s. zu Lc 12 42) und Schlüsselmeister im auferbauten Hause auf, wie es Jesus selbst Apk 3 7 im Hause seines Vaters ist. Heisst es hier, dass Niemand verschliesse, wo er öffnet, und Niemand öffne, wo er verschliesst, so will das besagen, seine positiven wie negativen Verfügungen seien so unbedingt wirksam, dass Niemand einen Einspruch gegen sie wagen darf, jeder Versuch der Verhinderung an seiner Machtfülle scheitern muss. Wenn Christus selbst nicht mehr persönlich anwesend sein wird, soll Petrus als Hausverweser, Hausmeister, jene oberste Verfügungsgewalt üben, deren Symbol die das Haus öffnenden und schliessenden Schlüssel sind Jes 22 22. Das erklärende καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς κτλ. erinnert zunächst an die Sprache des AT, darin die Begriffe Oeffnen und Lösen einerseits, Schliessen und Binden andererseits in einander übergehen; dann aber auch an die Sprache der Rabbinen, in welcher אָסַר = Verschliessen und הִתִּיר = Lösen versinnlichende Bezeichnungen für Verbieten und Erlauben sind. Manches was die Schule Schammais „band", das „lösete" die Schule Hillels. Ein bekannter Satz sagt, das obere Synedrium (Gottes Rathsversammlung im Himmel) werde bestätigen, was das untere (irdische) beschlossen. Ebenso sollen Bestimmungen des Pt über Erlaubtes und Verbotenes *im Himmel,* d. h. vor Gott selbst, als gültig und rechtskräftig angesehen werden, d. h. es wird ihm die gesetzgebende und richterliche Gewalt in der Gemeinde zugesprochen; vgl. nach dem Vorgange von LIGHTFOOT, VITRINGA, SCHOETTGEN, WETTSTEIN besonders STEITZ, StKr 1866, 435—483 und WÜNSCHE 196f. Es versteht sich von selbst, dass bei dieser Deutung sowohl unsere Stelle, wie die Parallele 18 18 auf judenchristl. Provenienz weisen; vgl. Epist. Clementis ad Jacobum 3 6 und Hom. 3 72. Würde das Wort dagegen von Jesus selbst herrühren, so würde nach dem Gebrauch, den er Mt 23 13 = Lc 11 52 vom Bilde des Schlüssels macht, und nach Apk 3 8 (vgl. mit 3 7) die potestas clavium eher in der Macht einzulassen und auszuschliessen bestehen (MR). Nur passt hierzu das δέειν und λύειν auch nicht bei Berücksichtigung der alten Sitte des Zu- und Aufbindens der Thüren; denn es handelt sich um das was, nicht um diejenigen, zu deren Gunsten oder Ungunsten gebunden oder gelöst werden soll. Dies führt auf eine letzte, aber auch älteste Erklärung (Joh 20 23, griech. Väter und Reformatoren): es wird nämlich das Lösen als Loslösen der Sündenschuld von dem Sünder gefasst, s. zu 18 18. Jedenfalls ist das kirchliche Bewusstsein, welches in dieser ganzen Enclave zum Ausdruck kommt, ein spezifisch-katholisches schon um der Vereinerleiung der Begriffe „Kirche" 18 und „Himmelreich" 19 willen; die feierliche Proklamation des Primates des Petrus aber steht in directem Widerspruche nicht bloss mit dem Worte Mc 33 = Mt 23, sondern auch mit Jesu eigensten Erklärungen über die Grössenverhältnisse in seinem Reiche Mc 9 35 10 44, sowie mit allen Voraussetzungen des Pls über den Apostolat und dem danach bemessenen factischen Verhalten des Heidenapostels zu Petrus (vgl. PFL 517f). Nachdem auf diese Weise ein, vor den Nachstellungen seiner Gegner aus Galiläa entwichener, Flüchtling zum erstenmal und im engsten Kreise seiner Vertrauten durch ein, alle bisher vor ihm gewonnenen Eindrücke in einen grossen, verhängnissvollen Namen

zusammenfassendes, Wort des Petrus förmlich als Messias anerkannt worden war, erfolgt, der bisherigen Praxis der Zurückhaltung entsprechend, sofort Mc 30 = Mt 20 = Lc 21 das Verbot (διεστείλατο bei Mt ist vielleicht Reminiscenz aus Mc 5 43 7 36 9 9 statt ἐπετίμησεν BD), öffentlich von dieser seiner Messianität zu sprechen und damit zur Erregung der unreinen politischen Messiasideale im Volke Anlass zu geben. Nach der engen Verknüpfung mit dem Folgenden Lc 22 dürfen die Jünger die Kunde vom Messias um so weniger Anderen mittheilen, als sie ihren Sinn selbst erst noch begreifen lernen müssen. Zu gründlichster Dämpfung des Messiasjubels geht er nämlich über, indem er die Jünger jetzt mit dem eigensten Erwerb, den ihm die Tage des Kampfes und der Flucht eingetragen haben, bekannt macht, dem Leidensgedanken. Diese Eröffnung bezeichnet bei Mc 31 (ἤρξατο) und noch mehr bei Mt eine Epoche; daher 21 ἀπὸ τότε (s. zu 4 17) und vielleicht (אB) auch Ἰησοῦς Χριστός (s. zu 1 1). Das „Evglm vom Reich" Mt 4 23 9 35 wird nämlich nunmehr zu einer, zunächst freilich nur das Geheimniss des engeren Jüngerkreises bildenden, Verkündigung vom Messias und dem paradoxen, nach jüd. Begriffen völlig unmöglichen (I Kor 1 23) Geschick, welchem er anheimfallen müsse: das δεῖ des göttlichen Verhängnisses. Allerdings gilt die jetzt auferlegte Zurückhaltung nur mit dem Vorbehalt des Wortes Mc 4 22 = Mt 10 26 = Lc 8 17 12 2. Das Mc 31 entfaltete Passionsprogramm hat schon in dieser 1. Fassung nach Maassgabe der später erlebten Wirklichkeit weitere Ausmalung und grössere Bestimmtheit gewonnen. Bei Mt nimmt die ursprünglich dem Menschensohn geltende Aussage eine persönliche Wendung, wird aus einer Belehrung über den Χριστὸς παθητός (Act 26 23) zur Weissagung des eigenen Geschickes, wobei durch Auslassung von ἀποδοκιμασθῆναι die Synedristen als directe Urheber des Todesleidens erscheinen, aus 20 18 = Mc 10 33 aber der Zug nach Jerusalem antecipirt wird. Die Aussicht auf einen solchen Ausgang konnte freilich, wenn Jesus an seine eigene Messianität glaubte, unmöglich den letzten Hintergrund seiner Erwartungen bilden. Wie aber schon die dem Leiden zugewandte Hälfte der Weissagung ex eventu ausgemalt und demgemäss in schärfere Ausdrücke gefasst worden ist, so ist Aehnliches auch auf der Kehrseite der Fall gewesen. Jesus hat entweder direct von seiner Erhebung in den Himmel und von seiner Wiederkunft zur Reichserrichtung oder wenigstens von dem, über das Opfer seines Lebens hinausreichenden, Erfolge seines Werks, wohl auch von der glänzenden Restitution seiner Person etwa in der Weise von Ps 118 17 („Ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werk verkündigen") gesprochen, und diese seine Rede wurde umgegossen in die bestimmtere Form einer Voraussagung der Auferstehung μετὰ τρεῖς ἡμέρας (Mc 31 9 31, Mt 27 63), d. h. in kürzester Frist, bald auch τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ Mt 21 17 23 20 19, Lc 22 18 33: beide Formen lagen vor Hos 6 2 ὑγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας, ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἐξαναστησόμεθα καὶ ζησόμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ, die letztere überdies noch II Reg 20 5 τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναβήσῃ εἰς οἶκον κυρίου. Bei einer Vorhersagung des Osterereignisses in so unumwundener und rückhaltloser Weise (Mc 32 παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει, also nicht etwa wie 2 19; λαλεῖν τὸν λόγον ist hier enger zu fassen als 2 2 4 33), in so dürren, zumal mehrfach nachdrucksvoll wiederholten, Worten von fast schulmässig stereotyper Fassung wäre freilich ein so beharrliches Nichtverstehen, wie es von den Jüngern berichtet wird, unbegreiflich. Auf dasselbe Resultat führt auch das spätere Verhalten der

Jünger, die nach seinem Tod auf eine sofortige Wiedererscheinung mit nichten vorbereitet und eingerichtet erscheinen (s. zu Mc 14 50 = Mt 26 56, Lc 24 11), und der Frauen (s. zu Mc 16 1, Lc 24 7). Weder diese noch jene hätten also dem Wort von der Auferstehung am 3. Tage irgend welches Gewicht beigelegt (Wffb 402—406 417). Und dem Auferstandenen selbst wird Lc 24 25 27 zwar Berufung auf die Vorhersagung aller Propheten, nicht aber auf die eigene in den Mund gelegt. Die unbeschreibliche Verwirrung, welche eine so gänzlich unerwartete Ankündigung im Jüngerkreise anrichten musste, äussert sich zunächst in einem entsetzten Worte, das Pt, nachdem er ihn bei Seite genommen (Mc προσλαβόμενος), spricht und welches Mt 22 formulirt ist ἵλεώς σοι, κύριε = *in Gnaden* gehe es *dir, Herr* (I Mak 2 21), wozu noch ein חָלִילָה לְּךָ tritt. Das Futur ἔσται drückt die Gewissheit der Erwartung aus. Jesus aber, den frisch erkämpften Todesentschluss gegen die versuchliche Freundesstimme wahrend, wendet sich Mt 23 zum Zeichen des Abscheues ab und empfindet, da er Mc 33 auf die Jünger blickt, die Nothwendigkeit, dem Pt in exemplarischer Weise entgegenzutreten. Daher nicht bloss die Erklärung Mt 4 10 (s. zu Mt 4 11), sondern auch die Scheltworte Satan, d. i. Versucher (vgl. Mt 4 3), und σκάνδαλον. Der Fels Mt 18 hat sich nur als Fels des Falles Jes 8 14 bewährt; sein Interesse ist nicht gerichtet (φρονεῖν wie Rm 8 5) auf das, was dem Willen Gottes (τὰ τοῦ θεοῦ), sondern auf das, was der menschlichen Schwäche und Selbstsucht entspricht.

Der Leidensweg der Jünger. Mc 8 34—9 1 = Mt 16 24—28 = Lc 9 23—27. Die folgende Rede soll Mc 34 nicht bloss den Jüngern, sondern überdies auch einer besonders dazu herbeigerufenen Volksmenge gelten, während Jesus Mt 24 scheinbar viel sachgemässer, sofern die folgende Mahnung ihren Anlass von der Leidensflucht des Pt nimmt, nur zu den Jüngern spricht. Doch macht sich wohl hier und Lc 23, wo (nachdem freilich die Einrede des Pt und seine Bezeichnung als Satan ausgefallen waren) Jesus *zu Allen* sich wendet, nur der Gegensatz des weitern Publikums, welches angeredet wird, zu dem vorhergehenden Zwiegespräch mit Pt geltend. Die Betonung der Leidensbereitschaft und Opferwilligkeit als Vorbedingung für jeden weiterhin beabsichtigten Anschluss an ihn versteht sich gegenüber einem grösseren Hörerkreise, daraus Einige geneigt schienen, es jetzt noch mit ihm zu wagen, besser, als gegenüber solchen, die schon länger eingeschult waren. Denn das ὀπίσω μου Mc 34 = Mt 24 = Lc 23 ist das Gleiche wie Mc 1 17 = Mt 4 19; wer es unternehmen will, der verleugne sein Ich, indem er nämlich nicht mehr τὰ τῶν ἀνθρώπων φρονεῖ (Mc 33 = Mt 23, Orig. und Theophylakt citiren Gal 2 20 ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ), und nehme sein Kreuz auf sich (s. zu Mt 10 38 = Lc 14 27; der Pauliner setzt hier noch καθ᾽ ἡμέραν nach Rm 8 36, I Kor 15 31, II Kor 4 16 bei) und folge mir: dieses ἀκολουθεῖν fällt, nachdem es durch die beiden vorhergehenden Bedingungen erklärt ist, mit dem ἐλθεῖν ὀπίσω zusammen (lat. Auslegung), nicht aber fügt es jenen Bedingungen noch eine nähere Bestimmung hinzu (griech. Auslegung). Eine Steigerung des schon Mc 31 = Mt 21 = Lc 22 gebotenen Aergernisses bringen diese Verse, sofern der Kreuzweg des Meisters, in welchen sich die Jünger nicht finden können, auch ihnen selbst in Aussicht gestellt und als conditio sine qua non ihrer Jüngerschaft proclamirt, ja direct das Martyrium geweissagt wird. Ueber die Parallele Mt 25 = Lc 24 geht Mc 35 (s. zu Mt 10 39) hinaus durch Erwähnung der Sache (εὐαγγέλιον) neben der Person; statt σώσει wiederholt Mt aus 10 39 εὑρήσει. Die

Schilderung der Grösse des Verlustes Mc **36** (ὠφελεῖ gegen ὠφελήσει ACD) = Mt **26** (ὠφεληθήσεται ℵBL gegen ὠφελεῖται) = Lc **25** (ὠφελεῖται gegen ὠφελεῖ ℵCD) besagt, dass der Werth der ganzen Welt, diese als Inbegriff aller Genüsse gedacht (vgl. Mt 4 8 = Lc 4 5), erlischt, wenn kein Nutzniesser da ist (Runze, ZwTh 1889, 172f); die ganze Welt wird werthlos ohne entsprechendes Ich (vgl. Lc ἑαυτόν statt ψυχήν, wie auch נֶפֶשׁ im Hebräischen einfache Umschreibung des Individuums ist, im Aramäischen das Pronomen reflexivum ersetzen kann), hört auf, ein Gegenstand des Vorstellens, Erstrebens und Geniessens zu sein, wo man einmal um die Seele gekommen, die Seele eingebüsst (ζημιοῦσθαι τὴν ψυχήν = animae detrimentum pati) oder (mit ἤ führt Lc nur ein verständlicheres Wort, keinen neuen Begriff ein) verloren hat. Vgl. übrigens Phl 3 7 8, wo κερδῆσαι und ζημιωθῆναι Erfahrung von Gewinn oder Verlust bedeutet, so dass ζημιοῦσθαι an sich noch keine Beziehung auf die Strafsentenz des Endgerichts in sich schliesst; aber vgl. den Fortgang 38. Die Mc **37** = Mt 26 folgende Schilderung der Unersetzlichkeit des betreffenden Verlustes hält sich in der Sphäre der at. und überhaupt alterthümlichen Vorstellung und Praxis des Loskaufs, z. B. von Sklaven um ein entsprechendes Tauschmittel = ἀντάλλαγμα. Aber an eine unübersteigbare Grenze des auf diesem Gebiete Möglichen wird erinnert im Anschlusse an Ps 49 8 (vgl. I Sam 2 25): Niemand kann loskaufen פָּדָה λυτροῦν seinen Bruder, noch für ihn Gott ein Lösegeld כֹּפֶר bieten, 9 denn das פִּדְיוֹן (ἡ τιμὴ τῆς λυτρώσεως), welches für die Seele zu bezahlen wäre, ist unerschwinglich. Für einen Anderen kann er es gewiss nicht bieten (Ps 49 8), da er es nicht einmal für sich selbst aufbringen kann (Mc). Denn die Seele, einmal dem Verderben verfallen, kann nicht wieder eingelöst werden; vgl. jedoch die spätere Wendung dieses Gedankens Mc 10 45 = Mt 20 28. Aber gerade um die Möglichkeit eines solchen Ersatzes handelt es sich angesichts des bevorstehenden Gerichts. Darum weist Mc **38** = Mt **27** (wo nur, was 10 33 schon da war und 25 31—46 noch ausführlicher nachfolgt, ausgelassen und der Maassstab des Gerichts nach Ps 62 13, Prv 24 12 zugefügt ist) = Lc **26** (Doublette zu 12 9) auf den Moment hin, da das Schicksal des Menschen endgültig besiegelt werden wird. Die Erwähnung der γενεὰ μοιχαλὶς καὶ ἁμαρτωλός (Mc 38, vgl. Mt 12 39 16 4) dient dazu, die Verleugnung um so schmachvoller erscheinen zu lassen. Die Fassung erinnert an Rm 1 16 οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον = τοὺς ἐμοὺς λόγους Mc (vgl. 35 εὐαγγέλιον) und Lc. Der hier erstmalig bezeugte Glaube an die Wiederkunft (Parusie) in Herrlichkeit (δόξα, s. zu Lc 2 9) war die Form, darin sich der Widerspruch, an welchem Jesu Messiasthum zu scheitern schien, nämlich der Gegensatz seines wirklichen Geschickes einerseits, der messianischen Erwartungen, ja des ganzen Gottesglaubens der ältesten Christenheit andererseits, nicht bloss im Bewusstsein dieser letzteren, sondern auch, falls nicht eine ganze Reihe von Christussprüchen erst nachträgliche Ausgestaltung erfahren haben sollte, in dem religiösen Gemüthsleben Jesu selbst ausgeglichen und aufgelöst hat; s. zu Mc 13 26. Diesem Glauben wohnt aber Trosteswerth und schlagende Kraft der Ueberführung nur bei, falls die Parusie eine baldige, die grossen Rückstände der ärmlichen Wirklichkeit in überschwänglichem Maasse einbringende, ersetzende und überbietende ist. Daher auch das ganze NT bis herab auf die spätesten Stellen Joh 21 23, II Pt 3 9 10 die Nähe der Wiederkunft lehrt. Demselben Gedanken (wie schnell wird diese Entscheidung fallen) dient der Redeabschluss Lc **27** λέγω

δὲ ὑμῖν ἀληθῶς (wie Act 12 11, nicht also ἀληθῶς zum Folgenden), dass *Einige der hier* (αὐτοῦ wie vielleicht Act 15 34) *Stehenden,* zu der γενεά 21 32 Gehörigen, *nicht sterben werden* (γεύεσθαι θάνατου Joh 8 52, Hbr 2 9 ist aramäisch טְעַם מוֹתָא für das hebr. ὁρᾶν θάνατον s. zu Lc 2 26), *bevor sie das Gottesreich gesehen haben.* Diesem allgemeinsten Ausdruck steht als bestimmtester Mt 28 (über ἐν τῇ βασ. s. zu Lc 23 42) gegenüber, während Mc 9 1 die Mitte hält: *das Reich Gottes in Kraft,* d. h. in seiner Machtentfaltung (s. Einl. III 3). Dem allgemeineren Publikum Mc 8 34 gegenüber nennt er das Reich, den Jüngern Mt 24 gegenüber den Menschensohn, der jenes Reich repräsentirt und bringt. Hat es sich aber oben gezeigt, dass die Auferstehungsweissagung ex eventu redigirt ist, so besteht um so grössere Wahrscheinlichkeit, dass der mit ihr gleichwerthige und auch gleichzeitig auftretende Wiederkunftsgedanke das ursprüngliche Correlat zum Todesgedanken gebildet hat; vgl. Wffb 390—424.

Die Verklärung. Mc 9 2—8 = Mt 17 1—8 = Lc 9 28—36. Anstatt der 6 Tage Mc 2 = Mt 1 erscheinen Lc 28 ihrer 8: verschiedene Ausdrücke für den Gedanken, dass zwischen dem Bekenntniss des Einen Pt und dem Erlebniss der 3 Vertrauten eine Woche verging, eine von 2 sabbatlichen Höhepunkten eingeschlossene Festwoche, ähnlich wie Ex 24 16 die Herrlichkeit Gottes in einer Wolke 6 Tage lang den Sinai bedeckt, bis am 7. die Offenbarung erfolgt. Auch der *hohe Berg,* welcher so mit dem Mt 4 8 ebenso genannten auf Einer Linie steht, entspricht dem Sinai, auf welchen Ex 24 9 10 Moses hinaufsteigt mit seinen 3 Vertrautesten, um dort den Gott Israels auf sapphirartig strahlendem Himmelsgrund zu schauen. Auch Ps 68 16—18 feiert diesen „Gottesberg“, worauf v. 19 = Eph 4 8 die Schilderung der Erhöhung folgt. Somit geht „der Berg der Verklärung“ die Geographie grundsätzlich nichts an. Anderenfalls hätte man ihn freilich nicht mit der, durch einen legendenhaften Bericht des Nazaräerevglms veranlassten, Tradition (Orig., Cyrill von Jerusalem und Hier.) im Tabor zu suchen, als befänden wir uns in Galiläa, sondern würde die Schneelandschaft des winterlichen Hermon (s. zu Mc 8 27) den Hintergrund bilden; vgl. Mc 3 rec. AD ὡς χιών wie Apk 1 14: daraus wird Mt 2 Licht, Lc 29 Blitz. Vgl. Ebers und Guthe, Palästina 298 364.

Der Ausdruck μετεμορφώθη Mc 2 = Mt 2 weist auf II Kor 3 18 ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν. Die diesem inneren Verklärungsprozess ursächlich entsprechende, vor den entzückten Blicken der 3 vertrauten Jünger sich vollziehende, μεταμόρφωσις des κύριος selbst, in Folge welcher II Kor 4 6 die δόξα τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ aufleuchtete (Mt τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, wie 13 43, statt des Bildes vom Walkerhandwerk Mc 3), er als εἰκὼν τοῦ θεοῦ II Kor 4 4 erschien, stellt dieses glänzendste aller poetisch-didaktischen Producte des Urchristenthums dar: die Verwandlung der irdischen Leibesgestalt Jesu in die himmlische Lichtgestalt, in welcher seine Wiederkunft erwartet wurde — buchstäblich gefasst die Spitze aller Naturwunder, deren ebenso künstlerische wie lehrhafte Bildungstriebe hier aber am nachweisbarsten sind (Vkm, Pfl 387—390). Auf jene Schilderung der δόξα Χριστοῦ war aber Pls selbst gelegentlich der typischen Verwendung der Geschichte des, vom Sinai mit (nach Philo, Vita Mos. 3 2) sonnengleich erglänzendem Angesicht herabsteigenden, Moses geführt worden II Kor 3 7 = Ex 34 29—35. Daher die at. Farben, mit welchen unsere Perikope ausgemalt ist; daher aber auch die Unmöglichkeit, an das Verständniss derselben mit irgend einem, von der Wirklichkeit der Dinge entlehnten, Maassstab heranzukommen, so begreiflich auch gerade in diesen Tagen Augenblicke gewaltig gehobener Stimmung mit dem entsprechenden Eindruck und dem Gefolge vertiefender Erinnerungen sein mögen; vgl. Augenblicke der Verklärung Act 6 15 7 55; auch die ἀγαλλίασις Ἰησοῦ Lc 10 21 war ein solcher. Aber die richtige Consequenz der buchstäblichen Auffassung haben diejenigen gezogen, welche schon im christl. Alterthum der Meinung waren, Jesus habe einen Scheinleib getragen (Doketismus). Wie aber die paul. Stelle II Kor 3 8—11 in der Feier der ὑπερβάλλουσα δόξα nt. Amtsträger im Vergleiche mit Moses

gipfelt, so erscheinen auch Mc 4 = Mt 3 Moses, der Vertreter des Gesetzes, und Elias, der Vertreter der Prophetie, offenbar um sich zu dem als dem Grösseren zu bekennen, von welchem Gesetz und Propheten zeugen, um dem Messias zu huldigen, welchem Moses als Herold Dtn 18 15 (= Mc 9 7) gedient hat und Elias Mal 3 23, bzw. 4 5 als Vorläufer dienen sollte. Beide galten überdies als auf wunderbare Weise dem Diesseits entnommen und in den Himmel entrückt, vgl. II Reg 2 11 und Dtn 34 6, worauf die Ἀνάληψις Μωυσέως gründet, SCHR II 630f. Eine gleiche Entrückung steht jetzt dem Messias bevor, aber auch die soeben (Mc 9 1 = Mt 16 28 = Lc 9 27) geweissagte Wiederkunft. Als Bürgschaft für das sichere Eintreten derselben gilt die Verklärung II Pt 1 16—18. Ein Vorspiel von Auferstehung, Erhöhung und Wiederkunft als transparente Erscheinung überirdischer Herrlichkeit, dient somit die, auf solchen Höhepunkt der evang. Geschichte gestellte, Verklärungsscene zugleich zum ausgleichenden Aequivalent für die jetzt anhebenden Todesweissagungen.

Den unverkennbar poetischen Charakter der älteren Darstellung (gleich aus Mc 11 = Mt 10 erhellt ja, dass die Jünger die Erscheinung des Elias noch vermissten) verwischt auch hier durch prosaisch objectivirende Auffassung Lc, demzufolge (zur Construction 28 mit oder ohne καί s. zu 3 21) Jesus zum Zweck des Betens den Berg besteigt (die gleiche Einfügung auch v. 18 beim Petrusbekenntniss); während des Betens verändert sich sein Angesicht. Als συνλαλοῦντες erscheinen **30** zunächst 2 Männer, die dem Leser erst nachträglich gleichsam vorgestellt werden; woher aber sollten die Jünger die Namen der Gestalten sofort gekannt haben? Schon EUTHYMIUS hat 3 Antworten auf diese Frage, weil es eine einzige, durchschlagende nicht gibt. Der visionäre Charakter des Ganzen (ὤφθη Mc **4** = Mt **3**, vgl. Mt 9 ὅραμα מַרְאֶה oder חָזוֹן) ist **31** nur eben noch zu spüren (ὀφθέντες ἐν δόξῃ), wogegen dem Gespräche wohl aus Anlass von Mc 9 ἡ ἔξοδος ἣν ἤμελλεν πληροῦν (weil diese ἔξοδος als Vorbedingung der, in der Verklärung präformirten, Zukunftsherrlichkeit gilt) ἐν Ἱερουσαλήμ als Thema gegeben wird: der λόγος τοῦ σταυροῦ, das jüd. σκάνδαλον (I Kor 1 18 23), wird von at. competenter Seite anerkannt. Mit dieser Beziehung auf den Tod ist des Evglsten Phantasie zu der analogen Gethsemanescene hinübergeschweift, wo in der Urrelation gleichfalls nur die 3 Vertrauten um Jesus sind und insonderheit Lc 22 43 ein Engel erscheint, der ihn zum Tode vorbereitet und stärkt. Daher hier **32** die Jünger ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ (Mc 14 40 ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καταβαρυνόμενοι oder βεβαρημένοι Mt 26 43), überhaupt die Scene in die Nacht verlegt ist; daher auch διαγρηγορήσαντες, nachdem sie durchgewacht hatten (MK) oder (contextmässiger, aber ohne sprachlichen Nachweis) erwacht waren (WS). Dieser Zusatz hat es verschuldet, wenn das Auftreten der beiden Gottesmänner Lc 30—32 doppelt und dreifach erzählt scheint. Uebereinstimmend wird dann Mc **5** = Mt **4** = Lc **33** das Wort des Pt berichtet: *gut ist es, dass wir hier sind* (nicht: hier ist es gut sein); denn so können die 3 Irdischen für die 3 Ueberirdischen 3 Hütten bauen (vgl. Jes 4 5 6) aus Laub und Buschwerk. Somit sind die Gestalten nicht schwebend vorgestellt (Rafaels Transfiguration), sondern auf dem Erdboden stehend (sachlich entsprechendste Darstellung des Fra Angelico im Marcuskloster zu Florenz). Zu den Variationen der Anrede ῥαββί bei Mc (vgl. Mt 23 7 8), κύριε bei Mt, ἐπιστάτα bei Lc s. zu Lc 5 5 8 und zu Mc 4 38 = Mt 8 25 = Lc 8 24. Die Erklärung, wie Pt meinen konnte, die wunderbaren Gestalten bedürften irdischer Wohnstätten, bringt Mc **6**: *er wusste nämlich nicht, was er sagte:* ἀποκρίνεσθαι wie Mt 11 25. Das übergeht Mt, reproducirt dagegen Lc, wiewohl hier das Beginnen des Pt schon durch die Ueberlegung motivirt war, dass sich die scheidenden Heroen des AT vielleicht durch solches Anerbieten zurückhalten liessen. Die andere Hälfte der Erklärung Mc 6, die verblüffte Gemüthslage der

Jünger, bringt Lc 34 erst nachträglich als Schreckensanwandlung, davon sie befallen wurden, als die Wolke kam und die Ueberirdischen (auch Ex 33 10 schauen die Erdbewohner einem solchen Vorgang erstaunt zu) in die Wolke eintraten: Weiterentwickelung der Darstellung Mc 7 = Mt 5, wornach die Wolke (Mt „Lichtwolke“) sie (Jesus, Moses, Elias) überschattet habe; die Wolke selbst aber ist das bekannte Sinnbild und Anzeichen der göttlichen Gegenwart. Auch Moses steht Ex 24 18 mitten in einer solchen Wolke, und Gott redet Ex 33 9—11 zu ihm aus der Wolke, wie er hier aus der Wolke zu den Jüngern redet. Der Inhalt der Stimme ist wie bei der Taufe aus Ps 2 7, Jes 42 1 gebildet, aber mit dem Zusatz aus Dtn 18 15 *auf ihn höret,* auf ihn allein, während die Coordination von Jesus mit Moses und Elias (die 3 Hütten des Pt) die Autoritäten des Judenchristenthums darstellt. Statt ὁ ἀγαπητός steht Lc 35 wie 23 35 ὁ ἐκλελεγμένος = בָּחִיר (Name des Messias im Buche Henoch). Mt hatte schon 3 17 nach unserer Stelle conformirt und conformirt jetzt umgekehrt nach 3 17 durch den Zusatz ἐν ᾧ εὐδόκησα. Was im Augenblicke der Taufe Mc 1 11 nur Jesus hörte, was damals nur sein Bewusstsein ausfüllte, das hören jetzt (daher οὗτός ἐστιν statt σὺ εἶ) auch die Jünger, und was Mc 8 29 dem Einen Pt als Offenbarung geworden ist, das strömt jetzt in die Seelen einer Auswahl von Jüngern: sie werden eingeführt in das Geheimniss der Gottessohnschaft Mt 11 27 = Lc 10 22. Noch später als Lc, erst als Folge der Stimme, setzt Mt 6 die Furcht derselben an; das Motiv für letztere erhellt aus Jes 6 5, Dan 8 17 10 7—9 16 17; vgl. Apk 1 17. Ebenso versteht sich der Sonderbericht von der Hebung des Bannes der Furcht Mt 7 nach Analogie von Dan 8 18 10 10 18. Als der Vorhang die Welt himmlischer Geheimnisse wieder bedeckt, das gewöhnliche Bewusstsein zurückgekehrt ist, steht Mc 8 = Mt 8 Jesus allein (und in gewöhnlicher Gestalt) vor ihnen. Lc 36 reproducirt diese Bemerkung, wiewohl er damit nach 33 ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι (*als sie auseinandergingen,* sich trennten) sich nur wiederholt; dann fügt er noch bei, dass sie Stillschweigen über den Vorgang beobachtet hätten, was aus dem Verbot Mc 9 = Mt 9 abstrahirt ist, während das damit eingeleitete Gespräch über den Täufer im Hinblick auf 7 18—35 wegbleibt.

Gespräch beim Abstieg. Mc 9 9—13 = Mt 17 9—13. Vom hohen Berg herab führt Jesu Lebensbahn rasch zum Niedergang. Die Verklärung hat den Sieg über den Tod vorweggenommen; erst der Glaube an die Auferstehung erklärt Entstehung und Bedeutung dieses Lichtbildes; erst seither ist Christus für die Gläubigen, was hier antecipando für die 3 „Eingeweihten“, vgl. II Pt 1 16 ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος. Diesen Schlüssel zum Verständnisse des Vorigen gibt Mc 9 = Mt 9 dem Leser an die Hand, ähnlich wie bezüglich der Speisungsgeschichten Mc 8 17—21 = Mt 16 8—11. In der Sonderbemerkung Mc 10, dass die Jünger fest an dem Verbote gehalten hätten, ist πρὸς ἑαυτούς eher mit συνζητοῦντες als mit ἐκράτησαν (ältere Uebersetzung und Auslegung) zu verbinden; Lc 22 23 steht es freilich anders. Hier aber soll eben dies hervorgehoben werden, dass sie nur im Verkehr unter einander sich dabei noch Gedanken machten über die ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν. Hätte Jesus eine solche wirklich mit so dürren Worten vorausgesagt (s. zu Mt 16 21 = Lc 9 22), so wäre eine Erörterung darüber τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι kaum mehr nöthig gewesen. Ganz in die geschichtliche Wirklichkeit sind wir erst mit der Frage 11 (ὅτι ist wie v. 28 und 2 7? 16 = ὅ τι, s. zu Joh 8 25) zurückversetzt, wie Jesus sich zu dem Satze der rabbinischen Theologie stelle,

demzufolge der Ankunft des Messias, also seinem eigenen Auftreten, die Wiederkunft des Elias vorangehen müsse. Seit dem Auftritt bei Cäsarea Philippi nimmt die Messiasfrage die Jünger in Anspruch: ein Hauptbedenken lag in dem Ausbleiben jenes Vorläufers. Dieses Bedenken wird Mt 10 durch ein, auf die Erscheinung des Elias bei der Verklärung zurückweisendes, das ὅτι richtig ersetzendes, τί οὖν in enge Beziehung zur vorangegangenen Erzählung gebracht und geht entweder darauf, warum Elias wieder verschwunden sei (Hier.), oder warum ihn die Schriftgelehrten πρῶτον kommen lassen, da er in Wahrheit ja erst nachträglich erschienen war (Orig.). In seiner Antwort, deren Inhalt mit Mt 11 14 15 zusammenfällt, bestätigt Jesus einfach den fraglichen Lehrsatz; daher wie Mt 2 4, so Mc 12 das Präsens ἀποκαθιστάνει: Kennzeichnung der auf restitutio in integrum gehenden Mission des Elias redivivus (s. zu Lc 1 17). Was die Jünger soeben im Bilde sahen, ist also in der Wirklichkeit schon eingetreten. Aber wenn der Vorläufer schon Alles zurechtgebracht hat, wie kann dann, dem 9 eingenommenen Standpunkte Jesu gemäss, dem Messias selbst ein Geschick bevorstehen, das vielmehr auf der entgegengesetzten Voraussetzung beruht? Diese Frage tritt an die Stelle eines mit δέ auf das, übrigens vielleicht aus Mt 11 eingetragene, μέν zurückschlagenden Satzes. Denn ein bereitwillig ihn aufnehmendes Volk hat sicherlich derjenige Messias nicht gefunden, welcher *viel leidet und schimpflich behandelt wird:* ἐξουθενωθῇ ℵ, ἐξουδενωθῇ rec. AC, ἐξουδενηθῇ BD, ἐξουθενηθῇ L. Letzteres Geschick führt der Fragesatz des Mc (Fragezeichen aber nicht hinter ἀνθρώπου zu setzen, sondern an den Schluss) als jedenfalls in der Schrift vorgesehen ein; die Lösung des Räthsels aber wird 13 darin gefunden, dass auch schon die Aufgabe des Vorläufers gescheitert ist am Widerstand der Menschen (welcher? vgl. Mt 21 32 = Lc 7 30), die *an ihm Alles gethan haben was sie wollten,* ihn also durch ihr thatsächliches Verhalten als göttlichen Gesandten nicht anerkannten. Wenn aber auch schon dieser Misserfolg als in der Schrift geweissagt hingestellt wird, so kann die Meinung wohl nur sein, dass das Geschick des Elias I Reg 17—19 ebenso typisch ist für Johannes, wie dasjenige des Knechtes Gottes Jes 53 für den Messias selbst. Jedenfalls ist damit der Weg angedeutet, auf welchem sich die Schriftforschung der ältesten Gemeinde bewegt hat, um sich über den so unerwarteten und niederschlagenden Ausgang zu beruhigen. Aus diesem in der Schrift vorgesehenen Zusammenhang der Geschicke des Vorläufers und des Nachfolgers hat Mt 12 nur die Hauptsache beibehalten, wornach Jesus die Jünger im Ausgang des Täufers das Vorbild seines eigenen Endes erkennen lehrt. Er glaubt nach wie vor an seine Mission, verzichtet aber auf den Erfolg. Ganz anders, als die bekannten Verheissungen erwarten lassen, wird der Messias enden, wie er auch ganz anders aufgetreten ist; s. zu 10 34. Ausserdem wäre nur Ein Weg noch offen gestanden: gänzlicher Rücktritt vom Messiasthum. Mt 13 ist Zusatz.

Der epileptische Knabe. Mc 9 14—29 = Mt 17 14—21 = Lc 9 37—43 17 5 6. Der Contrast zwischen der Verklärung auf der Höhe des Berges und der, einstweilen (Lc 37 τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ läuft dem Sinn des Berichtes entgegen und hängt mit der Nacht v. 32 zusammen; vgl. auch das Uebernachten des Moses auf dem Berg der Offenbarung Ex 24 18) an seinem Fusse sich abspielenden, Leidensscene, wie er auf Rafaels letztem Bild fixirt ist, soll auf den Gedanken führen, dass der von dämonischen Mächten heimgesuchten Menschheit nur durch die

Erscheinung des, in Gottes Herrlichkeit strahlenden und mit Gottes Macht ausgerüsteten, Menschensohnes, der eben vom Himmel her als Gottessohn proclamirt worden ist, Hülfe geboten werden kann. Zugleich lässt aber diese Heilung deutlicher als irgend eine andere den geschichtlichen Kern einer bestimmt überlieferten Thatsache erkennen, da alle Momente der vorgetragenen Krankengeschichte die Diagnose auf Epilepsie herausfordern; vgl. Nippold 18f 67—69, Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte des Apostels Pls 1890, 51—64. Anknüpfung an das ideale Moment in der Verklärungsscene findet am Anfang statt, wo Jesus die unten weilenden Jünger umgeben findet von ὄχλος: nur aus Mc **14** versteht sich Mt **14** das Kommen *zu dem Volk,* während Lc dieses umgekehrt Jesu entgegenkommen lässt. Die Jünger befinden sich, als Jesus naht, mit Schriftgelehrten in einem Redekampf, dessen Veranlassung wohl in dem Schatten lag, den ihre Ohnmacht auf ihre Sache und auf ihren Meister zu werfen schien. Das Staunen (Mc **15** ἐκθαμβεῖν ist verstärktes θαμβεῖν), welches Alle befällt, die ihn sehen, erinnert, richtig verstanden (z. B. Euthymius), an die Furcht des Volks vor dem, mit verklärtem Angesicht vom Berg herniedersteigenden, Moses Ex 34 29 30. Eben dieses, zu seiner Begrüssung herbeieilende, Volk fragt Jesus **16** nach der Ursache des Wortwechsels (Ws). Wie aber während des Moses Abwesenheit seine Gehülfen, auch Aaron, unten am Berge warten Ex 24 14 und mittlerweile in der Geschichte vom goldenen Kalb ihre Unfähigkeit beweisen Ex 32 1—6, so haben sich Mc 18 = Mt 16 = Lc 40 einstweilen die Jünger der Sachlage, wie sie sich in Jesu Abwesenheit gestaltet hat, nicht gewachsen erwiesen. Auch der Diener Elisas, Gehasi, gibt II Reg 4 29—32 ein Beispiel ähnlicher Art. Die Anrede des Vaters wird Lc **38** zur Bitte ἐπίβλεψαι (imper. aor. med., sonst nicht vorkommend) oder ἐπιβλέψαι (inf. aor. I act.) oder ἐπίβλεψον (imper. davon); s. über das Zeitwort zu 1 48. Mt redigirt **15** nach Analogie von 15 22, beschreibt die Krankheit (κακῶς πάσχει nach CD ist gut griechisch, besser bezeugt allerdings κακῶς ἔχει) näher als Mondsucht (diese nur noch Mt 4 24) und zieht aus Mc 22 gleich den Zug bei, dass der Knabe (bei Lc wieder ein μονογενής wie 7 12 8 42) bald ins Wasser (Mc ὕδατα = מַיִם), bald ins Feuer fällt, was nicht sowohl den Wechsel von Frost und Hitze im Fieber, als die mannigfachen Unfälle andeuten soll, die mit der Epilepsie verknüpft sind. Nach Mc **17**, vgl. 25, war die fallende Sucht mit Taubstummheit verbunden. Solche Besessene galten als besonders schwer zu heilen, weil unzugänglich für jeden Zuspruch; s. zu Mc 7 32—34. So ist Ps 58 5 6 von einer tauben Otter die Rede, die ihr Ohr verstopft und nicht hört auf die Stimme der Beschwörer. Die Besessenheit wird im Uebrigen Mc **18** als intermittirend beschrieben (Mr-Ws): *wo immer* (ὅπου ἐάν, vgl. 25 μηκέτι) *ihn der Dämon anpackt, da reisst er ihn* (ῥήσσει, zerrt = Lc 39 σπαράσσει, distorquet wie Mc 1 26) *und er* (Subjectswechsel bei der herkömmlichen Identification des Dämons mit dem Dämonischen) *schäumt* (Lc 39 der Geist *zerrt ihn mit Schaum*) *und knirscht mit den Zähnen und magert ab.* Dazu kommt noch Lc **39** das plötzliche Aufschreien und *mit Mühe und Noth* (die Zeugen schwanken zwischen μόγις und μόλις: μόγος wie μόλος = labor) *verlässt er ihn* nur, *indem er ihn zugleich zerschlägt.* In seinen Paroxysmen fällt der Epileptische sich selbst an. Das Scheltwort Jesu (vgl. den Zorn des Moses Ex 32 19) über die γενεὰ ἄπιστος Mc **19**, wozu Mt **17** = Lc **41** noch in Erinnerung an Dtn 32 5, vgl. Phl 2 15, καὶ διεστραμμένη kommt, hat Num 14 27 sein Vorbild und gilt nach Mc 19, noch deutlicher nach Mt 20 den Jüngern. Der

unendliche Streit der Ausleger, ob jene allein oder gerade sie nicht, ob der Vater allein, der Vater und das Volk, das Volk allein u. s. w. gemeint seien, erledigt sich dahin, dass das Wort ursprünglich wohl wie Mc 8 12 ein Aufseufzen bedeutete über den unaufhörlichen Andrang der Wundersucht. *Als* der Dämon (vgl. Ws) Mc 20 *ihn*, den Messias, *erblickte*, zerrte er den Knaben, *zog ihn krampfhaft zusammen*, riss ihn nieder (συνεσπάραξεν, auch Lc 42), so dass derselbe *sich schäumend auf der Erde herumwälzte:* Schilderung der Convulsionen. Dem Sonderbericht Mc 21—24 zufolge frägt Jesus zunächst wie ein Arzt 21, *wie lange her es ist, als ihm dies widerfuhr.* Antwort ἐκ (pleonastisch) παιδιόθεν (also ein „belastetes Kind"); gleichwohl 22 soll Jesus, wenn er irgend (τί, dagegen gewöhnliche Erklärung: etwas) kann (vgl. 1 40 ἐὰν θέλῃς δύνασαι), zu Hülfe kommen. Dieses zweifelnd gesprochene Wort des Vaters verbessert Jesus zunächst mit einem Vorwurfe Mc 23 τὸ εἰ δύνῃ (Nom. absolutus): *was dein eben ausgesprochenes* εἰ δύνῃ *betrifft*, so wisse u. s. w. Sobald das der bedrängte Vater hört, erklärt er 24 seine Bereitwilligkeit zu glauben und bittet (nach D und lat. Uebersetzungen μετὰ δακρύων), falls sein Glaube nach dem Maassstabe Jesu noch als Unglaube erscheinen sollte, um Abhülfe von diesem Unglauben. Als Jesus bemerkt, dass über dieser Verhandlung der Volkszudrang nur noch grösser wird (Mc 25 ἐπισυντρέχειν = dabei zusammenlaufen), schreitet er mit raschem Entschluss zur Beschwörung, ἐπετίμησεν wie 4 39. Nach dem Sonderbericht Mc 26 muss der Dämon zwar weichen, misshandelt aber zuvor ähnlich wie 1 26 den Kranken noch einmal so, dass dieser zuletzt erschöpft wie ein Leichnam daliegt; Jesus aber fasst ihn 27 wie 5 41 das in gleichem Fall befindliche Mädchen an der Hand und belebt ihn. Mt 18 drängt das Alles auf Einen Moment zusammen und betont dies mit denselben Worten wie 15 28; gleichermaassen wiederholt Lc 42 einen Zug aus der Todtenerweckung 7 15, die Wiedergabe an die Eltern. Haben beide Seitenreferenten schon bisher stark verkürzt, so fehlt jetzt Mc 28 29 = Mt 19—21 bei Lc völlig wegen des Ersatzes 17 5 6. *Nach Hause* (Mc 28 bedeutet εἰς οἶκον die Herberge Jesu in der Fremde, da erst v. 33 sein Haus in Kapernaum erreicht wird) *gekommen* (Mt 19 wiederholt statt dessen aus 15 12 προσελθόντες οἱ μαθηταί), fragen die Jünger nach dem Grund ihrer wegen Mc 6 7 = Mt 10 1 auffällig erscheinenden Niederlage. Hier nun setzt Mt 20 mit einem, die ὀλιγοπιστία (das Wort nur hier) der Jünger beschämenden, Sonderbericht ein, dessen Substanz mit Lc 17 6 sich deckt, nur dass hier 5 eine eigene Einführung des Spruches vorangeht, wornach *die Apostel* die Bitte ausgesprochen hätten: *füge uns Glauben hinzu*, wie in Parallele zu Mc 24. Darauf antwortet Jesus 6: er fehlt euch noch ganz, denn ein senfkornartiges Minimum (Mc 4 31 = Mt 13 32 μικρότερον) würde ein Maximum von Erfolg nach sich ziehen. Doch steht εἰ ἔχετε (nicht εἴχετε D it vg) und Mt ἐὰν ἔχητε, also nicht zu übersetzen: wenn ihr hättet. Während aber das Bild bei Mt wie 21 21 vom Berg hergenommen ist (ursprünglich, schon wegen I Kor 13 2), schiebt sich bei Lc die Erinnerung an den Feigenbaum (συκάμινος = συκομορέα 19 4) unter, gelegentlich dessen das Wort Mc 11 23 gesprochen wurde. Demgemäss verwandelt sich der in das Meer sich werfende Berg in einen sich entwurzelnden und in das Meer verpflanzenden Baum. So ersetzen beide Evglsten das einfache πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι durch einen späteren Spruch, worauf Mt 21 wenigstens im abendländischen und recipirten Text noch eine Parallele zu dem Abschluss Mc 29 gibt: τοῦτο τὸ γένος, diese hart-

näckige Sorte von Dämonen, die ein so tief eingewurzeltes Leiden repräsentirt, weicht nur angespannter moralischer Kraft und starkem Gebetsgeist, wozu ACDL lat. und syr. Uebersetzungen καὶ νηστείᾳ aus Mt fügen.

Zweite Leidensweissagung. Mc 9 30—32 = Mt 17 22 23 = Lc 9 43—45. Nur Lc 43 versucht eine unmittelbare Verknüpfung mit dem Vorigen: während alle Augenzeugen des Wunders in Jubel ausbrechen, will Jesus das Hochgefühl der Jünger über einen solchen Erfolg mit dem Hinweis auf die dunkle Zukunft dämpfen. Weil somit der Zweck Demüthigung, nicht Erhebung ist, bleibt hier die Lichtseite der Verheissung aus und wird nur die Leidensweissagung wiederholt, für welche Mc 30 die genaue Situation bewahrt ist: *und von da,* d. h. aus der Umgegend von Paneas 8 27, *aufgebrochen, zogen sie,* das römische Gebiet mit dem des Antipas vertauschend, *durch Galiläa,* so dass sie sich, bevor Kapernaum erreicht ist (v. 33), nirgends aufhielten: daher παρεπορεύοντο ℵAC wie 2 23 gegen das simplex BD. Also nur im Flug und in möglichster Verborgenheit, incognito wie 7 24, besucht er nun zum letztenmal die Stätte einstiger glücklicher Wirksamkeit. Das ist verwischt Mt 22, wo sie *in Galiläa umherziehen:* συστρεφ. nach ℵB oder verkehren ἀναστρεφ. nach CD. Wie nämlich (Mc 31 γάρ) seine Gedanken vorauseilen nach Jerusalem, so bildet jetzt auch das bevorstehende Geschick den Inhalt der Belehrung, die er, öffentliches Auftreten vermeidend, seinen Jüngern widmet: sie sollen und müssen an den Todesgedanken gewöhnt werden. Als neues tragisches Moment tritt zu Mc 8 31 = Mt 16 21 = Lc 9 22 wie Mc und Mt, so auch Lc 44 das Uebergebenwerden in der Menschen Hände: David will II Sam 24 14 = I Chr 21 13 (vgl. JSir 2 18, bzw. 22) lieber in Gottes, als in der Menschen Hände fallen. Auch hier wandelt μετὰ τρεῖς ἡμέρας sich Mt 23 in τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. Lc führt die Weissagung ein mit einem feierlichen θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους, welche λόγοι entweder nach häufigem Gebrauch von LXX (vgl. I Mak 7 33 μετὰ τοὺς λόγους τούτους) die vorangegangenen Ereignisse sind, wie sich 1 66 eine ähnliche Phrase (auch 21 14) auf τὰ ῥήματα ταῦτα 1 65 bezieht, in welchem Falle γάρ seine gewöhnliche Bedeutung behält: die Jünger sollen den erhebenden Eindruck des Geschehenen festhalten der niederbeugenden Gewalt der kommenden Anfechtung gegenüber (Schz); oder die λόγοι sind Worte, nämlich die unmittelbar folgenden, in welchem Fall γάρ explicativ steht (so seit Erasmus die Meisten). Abermals verstehen Mc 32 die Jünger nichts vom Inhalt der Weissagung, ahnen aber Böses und scheuen sich, dem dunkeln Punkt auch nur mit einer Frage näher zu treten. Statt dieser tadelnden Bemerkung wird Mt 23 nur ihre Betrübniss vermeldet, als hätten sie verstanden, während Lc 45 den Grundbericht mit der entschuldigenden Bemerkung wiederholt, es sei ihnen der Sinn des Wortes eben dazu verborgen geblieben (nach göttlicher Bestimmung), *damit sie es nicht inne werden,* verstehen *sollten,* αἴσθωνται, vgl. Hbr 5 14 αἰσθητήρια.

Die Tempelsteuer. Mt 17 24—27. In Kapernaum angekommen Mc 9 33 wird Pt an die Steuerpflicht erinnert. Gemeint ist aber nicht etwa die römische Kopfsteuer, welche zur Zeit Jesu nur in Judäa und Samarien bezahlt wurde (Mc 12 14 = Mt 22 17 = Lc 20 22), sondern die jüd. Tempelsteuer, bestehend aus dem δίδραχμον Mt 24, zwei syr. Drachmen oder einem halben Sekel für die Person, etwa 1,37 Mark, Schr II 207. Nach Ex 30 11—16 hatte jeder Israelit vom 20. Jahr an diese Steuer, und zwar als כֹּפֶר נַפְשׁוֹ λύτρον τῆς ψυχῆς αὐτοῦ, zu bezahlen. Daraus

füllte sich der reiche Tempelschatz. Die Zeit der Einforderung fiel Ende des Monats Adar (März), was zu der Stellung der Perikope im Leben Jesu stimmt. Jesus weiss um den, seiner bisherigen Praxis entsprechenden, Bescheid 25 und rectificirt durch seine, der zu erwartenden Mittheilung des Pt voraneilende (προέφθασεν), Frage, ob *die Könige Zölle oder Steuern von ihren Söhnen*, d. h. eigenen Familiengenossen, *oder von Fremden erheben*, die Voraussetzungen im Gedanken des Jüngers. Das Wort 26 ist nämlich gesprochen aus dem Bewusstsein, Messias, d. h. Sohn Gottes zu sein, welcher selbst in der Lage ist, Königsrecht in Israel beanspruchen zu dürfen, daher 27 Tempelsteuer (als Empfänger derselben gilt Gott, vgl. Jos. Ant. XVIII 4 1) unbeschadet seiner Sohnschaft nur etwa in dem Sinne bezahlen kann, wie er nach der gleichfalls spezifisch-matthäischen Sachparallele 3 15 sich auch taufen lässt, um keinen Anstoss zu geben. Nun erscheint aber Pt als im gleichen Falle mit Jesus; die ganze messianische Gemeinde besteht aus Söhnen Gottes, wie die altisraelitische aus seinen Knechten. Für den 1. Evglsten lag der Werth unserer Erzählung in der motivirten und bedingten Pflichtigkeit der Messiasgläubigen gegenüber der jüd. Volks- und Religionsgemeinschaft oder vielmehr gegenüber dem römischen Staat (Vkm). Denn seit der Zerstörung des Tempels musste das δίδραχμον als Zuschlag zu den sonstigen Steuern an den Staat bezahlt werden (Jos. Bell. VII 6 6), und gerade unter Domitian, zu dessen Zeiten unser Evglm wohl geschrieben ist, judaicus fiscus acerbissime actus est (Suet. Dom. 12). Die Aufforderung an Pt aber ist bildlich zu verstehen, so gut wie die Menschenfischerei 4 19 13 47 48: der erforderliche Betrag für Jesus und Petrus, also ein ganzer Stater = 4 Drachmen = 2,75 Mark, soll und wird leicht durch Berufsarbeit, in diesem Fall Fischfang, zu erwerben sein. Die Angel, nicht das Netz ist erwähnt, weil es sich im Bilde nur um Einen Fisch handelt. Der Bericht freilich scheint bereits auf buchstäbliches Verständniss, also auch auf Ergänzung durch eine wunderbare Erfüllung der Vorhersagung angelegt: Beispiel einer halbausgewachsenen, in ihrer schriftlichen Ausgestaltung auf halbem Wege stehen gebliebenen, Sagenbildung.

Der Rangstreit. Mc 9 33—37 = Mt 18 1—5 = Lc 9 46—48. Der Unterricht der Jünger, welchem sich von nun ab Jesus ausschliesslich widmet, beginnt mit einer Belehrung über die Begriffe Gross und Klein, wie sie nach seinem Maassstabe sich gestalten und zu einander verhalten. Anlass dazu bot eine unterwegs ausgebrochene Streitverhandlung über das Thema τίς μείζων (scil. τῶν ἄλλων) Mc 34, wozu Mt 1 (τίς ἄρα quis igitur) setzt: *in dem* damit schon als vorhanden und gegenwärtig gesetzten *Himmelreich*. Aber auch der *Einfall*, welcher die Jünger Lc 46 anwandelt, ist ebenso gemeint, da αὐτῶν trotz seiner Stellung hinter μείζων (anders in der Parallele 22 24) wegen 48 nur als gen. partitivus, nicht aber als gen. comparationis (Ws: grösser als sie) gemeint sein kann. Während aber Jesus Lc 47 das Anliegen der Jünger auf ihren Gesichtern liest und desshalb Mc 33, zu Hause angekommen, selbst die Initiative ergreift, bringen sie bei Mt den Handel vor ihn. Die Belehrung Mc 35 geht dahin, dass in Jesu Jüngerschaft ehrgeiziges Streberthum keine Stätte habe, vielmehr Werthung des Einzelnen nur nach dem Maassstabe seiner selbstlosen und opferwilligen Dienstleistung erfolge, wie 10 43 44. Die Erzählung vom Kinde 36 37 ist wahrscheinlich schon von Mc, jedenfalls von beiden Seitenreferenten im Zu-

sammenhang mit dem Vorigen gedacht. Er stellt ein Kind Mc **36** = Mt **2** ἐν μέσῳ αὐτῶν, vgl. Mc 3 3 = Lc 6 8, so dass Alle den Vorgang beobachten und beurtheilen müssen. Auch παρ᾽ ἑαυτῷ Lc **47** ist nicht anders, z. B. als hätte Jesus in symbolischer Handlungsweise das Kind sich damit gleichstellen wollen (Ws), zu beurtheilen. Die Symbolik liegt vielmehr darin, dass er es umarmt, (Mc ἐναγκαλισάμενος): solche Gesinnung den Kindern gegenüber fordert er. *Wer* Mc **37** = Mt **5** = Lc **48** *auf Grund meines Namens,* d. h. im Hinblick darauf, dass mein Wille und Geist (vgl. Mt 11 29) es so mit sich bringt (s. zu Mt 10 41), *ein solches* (nicht gerade τοῦτο, was Lc missverständlich aus Mt 4 reproducirt) *Kind,* das Bild der Niedrigkeit und Bedürftigkeit, *aufnimmt,* liebevoll annimmt (Rm 12 16), *der nimmt mich auf,* woran sich noch der Gedanke von Mt 10 40 (vgl. auch 25 40) reiht. Also Empfehlung der Kinderliebe als werthvollster Aeusserung und Bewährung der 35 geforderten Tugend herablassender, dienstwilliger Demuth. Aus diesem doppelten Bescheid (Mc 35 und 36 37) machen beide Seitenreferenten einen einzigen, indem sie Mt 2 = Lc 47 das Kind sofort herbeigerufen werden lassen und es unter den, der Quelle fremden, Gesichtspunkt eines Musters der Demuth, Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit stellen. Den eigentlichen Bescheid Jesu Mc 35 bringt Lc erst ganz am Schlusse in einer, zugleich an die spätere Doublette 22 26 erinnernden, Form: der verhältnissmässig Kleine, ὁ μικρότερος ἐν ὑμῖν πᾶσιν, wird gross heissen. Weiter noch geht in Verfolgung der Absicht, beide Theile des Bescheides mit einander zu verschmelzen, Mt, indem er **3** aus der verwandten Perikope, wie Jesus die Kinder segnet, die Stelle Mc 10 15 = Lc 18 17 antecipirt: *wenn ihr nicht* von eurem Hochmuthsweg *umkehret* (שׁוּב im Sinne von תְּשׁוּבָה, s. zu Mt 3 2). Weitere Fortführung des Gedankens Joh 3 3 5. Darauf erscheint Mt **4** Mc 35 in der charakteristischen Umbildung ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο scil. ταπεινόν ἐστι, daher auch das Folgende vielfach nicht bloss von Kindern, sondern von schlichten, anspruchslosen, demüthigen Gläubigen überhaupt verstanden wurde (seit Chrys.).

Der fremde Wunderthäter. Mc 9 38—41 = Lc 9 49 50. Fehlt bei Mt, weil 10 42 der Kern der Antwort Jesu vorweggenommen war. Die Verbindung erfolgt hier lediglich ad vocem ἐπὶ τῷ ὀνόματι Mc 39, vgl. auch **38** = Lc **49** ἐν τῷ ὀνόματι. Der Sinn der letzteren Formel hat freilich mit dem ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου Mc 37 = Lc 48 nichts zu thun, sondern bedeutet: durch Aussprechen meines Namens; vgl. Mc 3 22 9 29. Jüd. Exorcisten bedienten sich, wie sonst der Namen der Patriarchen, des Salomo u. s. w., so jetzt des Namens Jesu (s. zu Lc 4 33). Wiederholt (vgl. das imperf. ἐκωλύομεν) verboten ihnen dies die Jünger, wie umgekehrt die Mischna (tr. Aboda sara 27) den Juden verbietet, mit den Minnim (Ketzern) zu verkehren und sich von ihnen im Namen Jesu heilen zu lassen. Jesus aber ist, ähnlich wie einst Moses Num 11 26—29, damit nicht einverstanden, weil Mc **39** von Einem, *der* soeben *auf Grund seines Namens* (was sich mit ἐν τῷ ὀνόματι berührt) *eine Kraftthat vollbracht hat,* kein baldiger (ταχύ wie Mt 5 25, „leicht“ dagegen würde τάχα Rm 5 7 heissen) Umschlag, eher vielmehr noch weitere Annäherung zu erwarten steht. Nur durch Auslassung dieser Begründung wird es Lc **50** möglich, statt ἡμῶν beidemal ὑμῶν zu setzen. Das Gegenstück zu unserem Spruche steht Mt 12 30 = Lc 11 23, wo die Sachlage eine entsprechend verschiedene war. Der begründende Anschluss von Mc **41** = Mt 10 42 beruht darauf, dass sogar das bescheidenste Maass von Leistungen,

die aus wirklicher Geneigtheit fliessen, der Aufmerksamkeit und Werthschätzung von Seiten Jesu sicher ist, also unter die Kategorie des ὑπὲρ ἡμῶν εἶναι gehört. Dabei dient ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστε (ganz wie I Kor 1 12 3 23, II Kor 10 7) zur Umschreibung von εἰς ὄνομα μαθητοῦ.

Vom Aergerniss. Mc 9 42—48 = Mt 18 6—9 = Lc 17 1 2. Im Zusammenhang mit dem Vorangegangenen kann mit dem Hinweis auf ἕνα τῶν μικρῶν τούτων Mc 42 nur der fremde Wunderthäter gemeint sein, welcher auf diese Weise als ein Anfänger im Glauben gekennzeichnet wird, der herangezogen, nicht aber zurückgestossen sein will. Daher der Zusatz τῶν πιστευόντων, den Mt 6 sogar noch mit angehängtem εἰς ἐμέ reproducirt (einziges Vorkommen der Formel πιστεύειν εἰς Χριστόν in der Synopse), so dass also auch bei ihm die naturgemässe und gewiss ursprüngliche Beziehung des Wortes auf die *Kleinen*, d. h. die Kinder (σκανδαλίζειν ist das gerade Gegentheil des ihnen gegenüber empfohlenen δέχεσθαι), trotz unmittelbarer Verbindung mit v. 1—5 nicht mehr unversehrt geblieben ist. Dem, welcher die Unschuld und Arglosigkeit eines Kindes durch böses Beispiel, Verführung, Vertrauensmissbrauch trübt (nach der Fassung der Evglsten: wer einen Gläubigen zum Abfall verleitet), *würde besser* (Mc καλὸν αὐτῷ = טוֹב לוֹ, dazu μᾶλλον wie I Kor 9 15, statt dessen Mt συμφέρει αὐτῷ ἵνα wie 5 29 30, womit gleichbedeutend ist Lc 2 λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ, wobei jedoch μᾶλλον vor ἤ zu ergänzen, wie 15 7) *ein Mühlstein* (nach Mc und Mt zu einer, vom Esel getriebenen, Mühle gehörig, im Gegensatz zu den älteren und leichteren χειρομύλαι in den Händen der Mägde Mt 24 41 = Lc 17 35) *an den Hals gehängt*, d. h. die (nicht jüd.) Strafe des καταποντισμός (Mt καταποντισθῇ ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης, ut demergatur in maris aequor) an ihm vollzogen. Dagegen soll der Sünder bei Lc ersäuft werden, bevor (vgl. die Perfecta) er dazu kommt, Aergerniss zu geben, ähnlich Mt 26 24. Ebendaselbst wird Lc 1, logisch correct, vor dem Ausdruck der subjectiven Verantwortlichkeit die objective Nothwendigkeit der Aergernisse (derselbe Gedanke wie I Kor 11 19) ausgedrückt, die Mt 7 in Form eines weiteren Wahrspruches nachfolgt: ἀπό vom ursächlichen Ausgehen der σκάνδαλα, dem gegenüber τὸ σκάνδαλον das Verführerische des einzelnen Falles bezeichnet. Formell ist gleichwohl Lc secundär mit seinem ἀνένδεκτόν ἐστιν (unannehmbar ist es = οὐκ ἐνδέχεται 13 33) und dem, nach den Begriffen des Entferntwerdens, Ausgeschlossenseins stehenden, Genetiv τοῦ μὴ ἐλθεῖν, der jedoch auch vom substantivirten Adjectiv abhängen könnte (Mr-Ws). Ad vocem σκάνδαλον schliessen sich weitere Sprüche an, in welchen aber nicht mehr vom Geben, sondern vom Nehmen des Aergernisses die Rede ist: von der Hand Mc 43, vom Fuss Mc 45, von beiden Gliedern Mt 8, vom Auge Mc 47 = Mt 9. Der letzte der 3 Sprüche ist schon Mt 5 29, der erste Mt 5 30 dagewesen, der Zusammenhang hier wie dort ein künstlich gemachter. Die Bilder für die Höllenstrafe Mc 48 (nach rec. AD auch schon 44 46) sind aus Jes 66 24, s. zu Mt 3 12 = Lc 3 17.

Schlusswort vom Salz. Mc 9 49 50. Unter Voraussetzung des rec. AC, dessen 2 Sätze 49 die syr., vielfach auch die lat. Uebersetzungen bestätigen, muss das Feuer wegen des begründenden Verhältnisses von 49 zu v. 48 der Gehenna angehören, und scheint sich demgemäss als Sinn zu ergeben: *Jeder* (der die Weisungen v. 43—47 ausser Acht lässt und daher mit in αὐτῶν v. 48 begriffen ist) *wird mit* (höllischem) *Feuer* (dat. instrumenti) *gesalzen werden* (Ew, Mr, Vkm), *und* (zur Erklärung des acuminösen Ausdruckes ἁλισθήσεται, daher so viel

wie: gleicherweise wie) *jegliches Opfer wird mit Salz* (dem „Salz des Bundes“ Lev 2 13, vgl. Ez 43 24) *gesalzen.* Da nun aber v. 43—48 wie in die Hölle, so auch ins Leben eine Aussicht eröffnet, hat man in dem Bilde vom Salz einerseits eine ätzende und stechende, also eine schmerzende (daher dem Feuer vergleichbare πυρὶ ἁλισθήσεται), andererseits eine wohlthuende, vor Fäulniss bewahrende, Wirkung unterschieden (seit Grotius in mannigfachen Wendungen versuchte Erklärung): der Mensch werde entweder als Sühnopfer für seine Sünden mit höllischem Feuer (v. 44 46 48) oder aber, falls er nämlich in der geforderten gewaltsamen Entsagung und harten Zucht seine Glieder abtödtet, sich selbst opfert (nach Maassgabe der Vorschriften v. 43 45 47), mit dem (antitypischen) Salz des göttlichen Bundes gesalzen. Aber falls auch die Worte etwa ursprünglich zwischen dieser und jener Art, gesalzen zu werden, die Wahl lassen wollten, so verbieten doch die hier einfach coordinirend angereihten Sätze den Gedanken an eine Alternative, und speziell kann auch ἁλί nicht einen relativen Gegensatz zu πυρί bilden, da es lediglich hebraisirend zur Verstärkung des Verbalbegriffes dient (= בַּמֶּלַח תִּמְלָח Lev 2 13). Da nun aber überdies ein dem höllischen Feuer Verfallener nach der at. Anschauung vom Opfer überhaupt nicht wohl als solches vorgestellt werden kann, hat man, logisch richtig, den Inhalt von πᾶς mit πᾶσα θυσία gleichsetzend erklärt: Jedweder (die Einschränkung auf Jesu Jüngerschaft ist selbstverständlich) wird durch das (Läuterungs-) Feuer des Leidens, der Entsagung, der Selbstzucht, welches alles Unreine und Faule im Innern ausbrennt, gesalzen, von allen Schlacken der Sünde gereinigt und erscheint so als Antitypus des Opfers. In πυρὶ ἁλισθήσεται kommen dann Feuer und Salz als zwei gleichwerthige Bilder für das in Betracht, was Schmerzen bereitet, aber zugleich zu einem Gott wohlgefälligen Opfer weiht (so mit mancherlei differirenden Modificationen Blk, Ws, Kl, Schz). Eine derartige Verwerthung des at. Opferrituals als Gleichniss für Wahrheiten der sittlichen Welt würde durchaus auf der Linie von Mc 7 15 17 liegen. Aber die Beziehung des γάρ auf den Rath v. 43 45 47 (lieber Hand, Fuss und Auge verlieren) mit Ueberspringung von v. 48 ist contextwidrig. Es liegt daher nahe, anzunehmen, dass ein selbständig überliefertes Wort Jesu mit dem soeben angegebenen Inhalt hier vom Evglsten durch den ad vocem πῦρ gebildeten Uebergangssatz πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται angeschlossen worden sei. Auf einem noch richtigeren Wege, als diejenigen, welche das 2. Versglied wegliessen (אBLΔ, wohl nur wegen des Homoioteleuton) und dadurch die, immerhin schwerfällige, Beziehung auf das Opfer hereinbrachten (so Wdt I 202 II 380), waren demnach andere Abschreiber, welche vielmehr das 1. unterdrückten (D und gute Zeugen von it). Neue Schwierigkeiten erheben sich freilich sofort bezüglich des Satzes 50, dessen 1. Hälfte fast ganz mit der 1. Hälfte von Lc 14 34 stimmt, also ein, Mt 5 13 umgeformtes, Stück der Spruchsammlung darstellt. Handelte es sich aber vorher um das Salz, womit man selbst gesalzen wird, so jetzt um das Salz, welches dienlich ist zum Salzen Anderer. Während vorher das Salz nach seiner beissenden und schmerzenden Wirkung in Betracht kam, so erscheint es jetzt wie in den angeführten Parallelen vielmehr als spezifisches und unersetzliches Würzungsmittel der Speisen, illustrirt also die sorgsam zu bewahrende Berufstüchtigkeit der Jünger (vgl. Feine, JpTh 1885, 20 f). Eine andere Rolle wieder spielt das Salz im 2. Versgliede. Da hier ἐν ἑαυτοῖς und ἐν ἀλλήλοις einen Gegensatz bilden, muss ἔχετε ἅλα ebenso eine Arbeit der

Einzelnen an sich selbst, wie εἰρηνεύειν eine solche im Verhältniss zu Anderen ausdrücken: prius officium respectu nostri, alterum erga alios (Bengel). Ein solches Verhältniss kommt aber doch nur etwas gezwungen zu Stande, wenn das Salz wieder die Qualification zur Berufsleistung ausdrückt. Besser denkt man an das Salz, welches 49 den Menschen reinigt und zum Opfer weiht, und findet in unseren Worten eine „Mahnung, auf Grund einer solchen Läuterung Frieden unter einander zu halten" (Hst). Das wirklich geschichtliche Wort Jesu haben wir aber auch damit nicht erreicht, theils weil die Schlussmahnung zum Friedehalten nur dazu dient, die ganze, in sich so heterogene Bestandtheile verarbeitende, Redekette wieder zu ihrem Ausgangspunkt v. 33 zurückzuleiten (Ws), theils weil εἰρηνεύειν ein nur paul. Wort ist (I Th 5 13, II Kor 13 11, Rm 12 18). Demnach könnte Jesu Ausspruch ursprünglich etwa gelautet haben: ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα, πᾶσα γὰρ θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται. Dieser Spruch erscheint dann hier theils aus Gründen des Anschlusses vorwärts wie rückwärts invertirt (die Begründung zuerst, die Mahnung zuletzt), theils durch eine lediglich der Vorstellung des Salzes folgende Ideenassociation von der mit καλὸν τὸ ἅλας anhebenden Stelle aus der Spruchsammlung durchkreuzt. Letzteres geschieht ganz ähnlich wie Mc 1 1—3 das, richtig als jesajanisch eingeleitete, Citat durch Mal 3 1 nach der Spruchsammlung Mt 11 10 = Lc 7 27 unterbrochen oder wie Mc 4 24 die Mahnung βλέπετε τί ἀκούετε von ihrer Begründung v. 25 durch den Einschub nach Mt 7 2 = Lc 6 38 und Mt 6 33 = Lc 12 31 geschieden wird. Zu Gunsten solcher Ausscheidung der 1. Hälfte von 50 aus dem Zusammenhang dürfte die Wahrnehmung sprechen, dass in jener das Wort Salz 2 mal neutrisch (τὸ ἅλας, ℵLΔ haben die Form ἅλα, wie γάλα), in der 2. Vershälfte dagegen masculinisch gebraucht ist (ὁ ἅλς). Letzteres war aber auch 49 der Fall; der Dativ vom Neutrum steht Kol 4 6 ἅλατι. Eine Möglichkeit bliebe auch, von letzterer Stelle aus den ursprünglichen Sinn des Herrnwortes zu bestimmen: Salz sollen die Jünger bei sich haben und in ihre Worte legen, je nach Bedarf beissendes oder würzendes. Das ist mehr als „attisches Salz".

Gottes Interesse an der einzelnen Menschenseele. Mt 18 10—14 = Lc 15 1—10. Schon mit v. 6 hat eine längere Redecomposition begonnen, welche bis v. 35 weiterläuft und bindende Worte für das Verhalten innerhalb der Gemeinschaft der Jünger, Regeln für das sociale Leben innerhalb der Gemeinde zusammenstellt. Wie diesen Reden aber in der Perikope von den Kindern v. 1—5 eine Art Einleitung vorangeschickt ist, so bezieht sich auch der Mt 10 allein aufbewahrte Spruch ursprünglich noch auf die Kinder. Ihnen Aergerniss zu geben, wovor v. 6 gewarnt war, ist derjenige am ehesten in der Lage, der sie nicht in ihrem eigenartigen Werthe erkennt und achtet. Daher μὴ καταφρονήσητε. Die Begründung der Warnung ruht auf der Vorstellung von Schutzengeln der einzelnen Personen, vgl. Act 12 7 15, auch Lc 16 22; je nach dem Werthe der Letzteren stehen die Ersteren Gottes Angesicht näher. Dieses Angesicht der ewigen Liebe schauen aber die Schutzengel der Kinder διὰ παντὸς, scil. χρόνου: das Bild ist entlehnt vom orientalischen Hofceremoniell, s. zu Lc 1 19. Wie aber schon v. 6 „diese Kleinen" wenigstens im Sinne des Evglsten zu geringen Glaubensbrüdern zu werden schienen (s. zu 25 40), so wird auch hier vielfach ein Doppelsinn angenommen (Schz), und im Folgenden erscheinen die „Kleinen" geradezu als Verirrte, die aber nach göttlichem Wohlgefallen nicht verloren gehen dürfen (Pfl 521). Daher die, ℵBL Orig. fehlende, Einschaltung 11 aus Lc 19 10. Dem folgenden Gleichniss

vom verlorenen Schaf gibt Lc 1—3 eine eigene Einleitung, derzufolge 1 *alle* (lucanische Hyperbel) *Zöllner und Sünder* (wegen v. 21) *ihm* jetzt *nahen, die Pharisäer und die Schriftgelehrten* aber 2 *darob durcheinander murren* (διεγόγγυζον, wegen v. 25—30) und ihm sein προσδέχεσθαι der Zöllner, indem er z. B. mit ihnen isst (Reproduction von 5 30), vorwerfen, worauf Jesus 3 ihnen mit derselben Parabel 4—6 dient, welche in ihrer ursprünglichen Fassung Mt 12 13 das Interesse Gottes an der einzelnen Seele, die das Christenthum bezeichnende Beziehung der Religion auf das Individuum ausdrückt. Die Einleitung mit τί ὑμῖν δοκεῖ 12 ist charakteristisch, vgl. 17 25 21 28 22 17 42 26 66; matthäisch auch die Construction ἐὰν γένηταί τινι = *wenn Einem zu Theil geworden,* dagegen 13 ἐὰν γένηται = *wenn es sich getroffen haben wird.* Nach Lc 4 lässt der Hirte die 99 nicht auf den Bergen, sondern im unangebauten Weideland (ἔρημος im Gegensatz zum Ackerland). Lediglich zur Ausmalung dient der Zug Lc 5 nach Jes 40 11, Ez 34 16. Die Schilderung 6 beruht vielleicht auf Conformation mit v. 9 (Ws). Während aber die grössere Freude Mt 13 nur die erfahrungsmässig stärkere Glücksempfindung im Augenblick des Findens und Anblick des Gefundenen im Vergleich mit der stillen Freude über den ungefährdeten Besitz bezeichnet, erhebt Lc 7 auch den Nebenzug, dass die 99 Gegenstand geringerer Freude sind (ἤ statt μᾶλλον ἤ wie 17 2), zu selbständiger Bedeutung, um ihn nach 5 32 auszulegen. Die Freude des Wiedergewinnens hat übrigens ihre ursprüngliche Pointe in der Gefahr des Verlustes durch Aergerniss. Daher Mt 14 οὕτως d. h. so wie der Hirt im Gleichniss das Eine Schaf darum, dass er noch 99 hatte, nicht verloren gehen liess, *ist es nicht Wille vor* (coram wie 11 26 εὐδοκία ἔμπροσθεν, zugleich Rückbeziehung auf das Angesicht 10, vgl. לִפְנֵי) *euerm* (אD, dagegen B μου) *Vater, dass verloren gehe* ἕν (אBDL) τῶν μικρῶν τούτων, womit die Beziehung auf 10 abermals gewahrt ist, während an sich das ἕν auch dem gewählten Bilde 12 entsprechen könnte. Die andere Hälfte des, die suchende Liebe und Treue Gottes illustrirenden, Doppelgleichnisses gibt Lc 8—10. Die Drachme, eine kleine Silbermünze im Werth von 65—70 Pfennig (s. zu Mt 17 27), aber ein Zehntel des Eigenthums der Frau darstellend, liegt irgendwo im Staub, daher 8 das ganze Haus durchscheuert wird. Die Finderin 9 *ruft die Nachbarn zusammen* (συγκαλεῖ אB, dagegen AD συγκαλεῖται = convocat sibi), welche ihre Freude theilen sollen: das bezieht Lc 10 auf die Engel. Uebrigens ist in diesem Gleichniss der Werth der Person, im früheren das Mitleid mit dem Verirrten Motiv des Suchens (Kl), wogegen im 3. Stücke der Trilogie v. 11—32 vom Suchen überhaupt nicht mehr die Rede ist.

Bruderpflichten. Mt 18 15—20 = Lc 17 3. Mit dem überleitenden δέ schliesst sich ein Abschnitt an, darin 15 die μικροί als fehlende Brüder erscheinen: von der Warnung vor dem Aergerniss jener geht die Rede über zur Regelung des Verhaltens gegen solche, welche durch ἁμαρτάνειν bereits Aergerniss gegeben haben (Schz): es soll sich nach dem Vorbilde des Verhaltens Gottes gegen Verirrte v. 12—14 gestalten. Dagegen schliesst Lc 3 die Warnung mit προσέχετε ἑαυτοῖς (vgl. 12 1) unmittelbar an die Drohung v. 2 = Mt 6 an, als ob das den „Kleinen“ zu gebende Aergerniss im Mangel an versöhnlichem Verhalten bestände. Das εἰς σέ, wodurch die Vergehungen auf die Pflichten gegen den Nächsten beschränkt würden, fehlt אB, und ἐπιτιμᾶν ist undeutlicher Ausdruck für ἐλέγχειν, vgl. Lev 19 17. Dass Letzteres unter 4 Augen geschehen soll, drückt Mt hebraisirend mit μεταξὺ

(= בֵּין) σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου aus, statt μόνος μόνον. Erreicht aber die correctio fraterna ihren Zweck, den Bruder zu gewinnen (κερδαίνειν wie I Kor 9 19, I Pt 3 1), nicht, so nimmt das Verfahren auf dem 2. gradus admonitionis **16** einen mehr juridischen Charakter an durch Beiziehung von noch einem oder 2 Zeugen, welche dann, wofern der Sünder auch solchem verstärkten Vorhalt nicht Raum gibt, zugleich die Vergeblichkeit des gemachten Versuchs constatiren werden, damit auf dem Dtn 19 15 geordneten Weg *jegliche Sache festgestellt werde* II Kor 13 1. Dass wir hier in Gestalt eines Herrnworts ein Stück ältester Gemeindeordnung vor uns haben, erhellt aus der Bestimmung über den 3. gradus **17**, wo die ἐκκλησία (diesmal Localgemeinde) erscheint (s. zu 16 18) und, im Widerspruch mit v. 22, die Bruderpflichten für erschöpft erklärt werden; denn *der Heide und der Zöllner* vertreten den Begriff οἱ ἔξω I Kor 5 12. In solchem Zusammenhang kann **18** nur dahin verstanden werden, dass die mit der, 16 19 dem Pt verliehenen, gesetzgebenden Gewalt nach morgenländischen Begriffen eng verwandte und verbundene, richterliche und disciplinäre Gewalt allen Jüngern (kath. Auslegung) oder vielmehr (vgl. ἐξ ὑμῶν 19, was sich aus 20 erklärt) der in jenen vertretenen Gemeinde (Ahrens, Das Amt der Schlüssel 1864, 22f 31, Steitz, StK 1866, 465) als der Erbin aller apost. Vollmachten übertragen wird. Die correcteste Erklärung bietet noch immer der Lehrsatz Schleiermachers: „Das Amt der Schlüssel ist die Macht, vermöge deren die Kirche bestimmt, was zum christl. Leben gehört, und über jeden Einzelnen nach Maassgabe seiner Angemessenheit zu diesen Bestimmungen verfügt.“ Bedeutet nämlich Binden und Lösen auch in 1. Linie Verbieten und Erlauben (s. zu Mt 16 19), so kommt es doch Apk 9 14 15 20 2 3 7 mit Bezug auf Personen vor, welche in ihrer Thätigkeit gehemmt oder gefördert werden, d. h. welchen thätig zu sein verboten oder erlaubt wird. In unserer Stelle wirkt das Bild vom Schlüssel noch insofern nach, als die richterliche Befugniss der Gemeinde darin zum Ausdruck gelangt. Als Gegenstand der richterlichen Thätigkeit sind die einzelnen Gemeindeglieder gedacht nach ihrer näheren oder ferneren Stellung zur Gemeinschaft, so dass Joh 20 23 die Erläuterung zu Mt 18 18 gibt (Wzs, evG 489). Unter der Voraussetzung also, dass Sündenvergebung nur innerhalb der ἐκκλησία zu finden (I Joh 1 7), handelt es sich hier speziell um den, mit dem 17 erwähnten Ausschluss aus der Gemeinde verbundenen, Nicht-Erlass und den, ihm im entgegengesetzten Fall entsprechenden, Erlass der Sündenschuld. So heisst es von den gallischen Märtyrern im Brief von 177 bei Euseb. KG V 2 15: ἔλυον μὲν ἅπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα. Wie auch in der Parallele Mt 16 19, so beziehen dies protest. Ausleger dann auf die Verkündigung der sündenvergebenden Gnade Gottes II Kor 5 18—21 (Düsterdieck, StK 1865, 743—71, Julius Müller, Dogmatische Abhandlungen 1870, 496—523), die kath. auf das Busssacrament. Wie aber das Urtheil der Gemeinde über die Erlassbarkeit der Sünden, so soll **19** auch das Gebet derselben Gemeinde im Himmel (daher auch hier der Gegensatz ἐπὶ τῆς γῆς, s. zu Mc 2 10 = Mt 9 6 = Lc 5 24) ratificirt werden, Erhörung finden, falls nämlich Uebereinstimmung in Beziehung auf das Object der Bitte auch nur zwischen zwei Mitgliedern derselben stattfindet, vgl. 21 22, Joh 16 23. Die Attraction aber ist aufzulösen: πᾶν πρᾶγμα, ὃ ἐὰν αἰτήσωσιν, ἐὰν συμφωνήσουσιν περὶ αὐτοῦ, γενήσεται αὐτοῖς. Zur Bestätigung dieser Verheissung erfolgt **20** der allgemeine Hinweis auf die Gnadengegenwart des Messias (28 20), die an die Stelle der Jo 2 27 verheissenen Gnadengegenwart Gottes treten soll, wo seine Gläubigen

auf seinen Namen (Joh 14 13 16 23 26), d. h. als Jüngergemeinde, sei es auch nur in einem Minimalbestande (tres faciunt collegium), zusammentreten I Kor 5 3 4: ebenso ist nach jüd. Lehre die Schechina, wo man sich zur Erforschung und Auslegung des Gesetzes versammelt (P. Aboth 3 2). Nach der Anschauung dieses Evglsten übt Christus mithin seine Reichsgewalt durch Pt, dann durch die ihn überlebenden Apostel, endlich nach deren Absterben durch die Kirche, s. Müller 527f. Im Uebrigen macht die Gemeindeordnung dieses Abschnittes noch den Eindruck des Unentwickelten, Primitiven, erinnert an I Kor 6 1—6 (Hst, ZwTh 1890, 171).

Von der Versöhnlichkeit. Mt 18 21 22 = Lc 17 4. Die von v. 3 ab fortlaufende Rede Jesu wird nur **21** durch eine Frage des Pt mit hebraisirendem Satzbau (ἁμαρτήσει καὶ ἀφήσω) unterbrochen, vgl. 15 15. Die Rabbinen sehen in dreimaliger Verzeihung das zulässige Maximum, Bab. Joma 86 2 nach Job 33 29. Pt schlägt die heilige Zahl vor. In der Antwort **22** ist λέγω σοι entweder als Einschaltung zu fassen (Blk) oder in der Verbindung mit οὐ zu belassen wie Joh 16 26 (Schz: nicht diese Vorschrift gebe ich dir). Der Ausdruck ἑβδομηκοντάκις ἑπτά ist auf keinen Fall correct, da 70 × 7 (Hier. und die Meisten) an 2. Stelle ἑπτάκις, dagegen 77 mal (Orig. und Augustin) entweder ἑπτὰ καὶ ἑβδομηκοντάκις oder ἑβδομήκοντα ἑπτάκις erfordern würde. Die wahrscheinliche Beziehung auf Gen 4 24, wo Lamech gegentheils so vielmal gerächt sein will, führt auch nicht zum Ziele, da שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה zwar in LXX mit unserer Formel wiedergegeben, selbst aber in seiner Bedeutung umstritten wird. Doch wählt man gern das Quadrat, wo es sich um grosse Zahlenangaben handelt, s. Dan 7 10, Apk 5 11. Jesus will jedenfalls Progression ins Unendliche ausdrücken, die unbegrenzte Pflicht des Vergebens. Ebenso auch in der Fassung Lc **4**: wenn der Bruder 7 mal des Tages (Ps 119 164) sündigt und immer aufs Neue stets reuig umkehrt, so sollst du auch immer aufs Neue wieder verzeihen.

Das Gleichniss vom Schalksknecht. Mt 18 23—35. *Darum,* weil im Reiche Gottes unbegrenzte Verzeihung nothwendig ist, wird **23** das Reich Gottes vergleichbar (über ὡμοιώθη s. zu 13 24) *einem menschlichen König* (ἄνθρωπος βασιλεύς s. zu 13 45), *der mit seinen Knechten,* hier Kassenverwaltern, Pächtern, *abrechnen* (συνᾶραι λόγον, rationes conferre wie 25 19) *wollte.* Gerechnet wurde nach attischen Talenten, deren eines = 4125 Mark, also die Summe **24** über 41 Millionen beträgt. Das grausame Schuldrecht des Alterthums bringt **25** auch Verkauf der Familie mit sich II Reg 4 1, das Gesetz kennt nur mildere Formen Lev 25 39 47, Ex 21 2. Auf diese Weise soll bezahlt werden: καὶ ἀποδοθῆναι. Mit πάντα ἀποδώσω **26** wird das Angst- und Nothversprechen gekennzeichnet. Die 100 Denare **28** machen, da 6000 Denare = ein Talent, den 600000. Theil der eben erlassenen Schuld aus. Er packt ihn an der Kehle, um der Logik Nachdruck zu geben: hast du Schulden machen können, so bezahle auch! So schleppten nach römischem Recht die Gläubiger ihre Schuldner vor Gericht. Die (von Herodes auch in das jüd. Leben eingeführten) Folterknechte **34** sind hier Kerkermeister, die den Verurtheilten gefesselt halten ἕως οὗ ἀποδῷ = donec solvisset. Der Schluss **35** = Mc 11 26. Vergeben soll werden ἀπὸ τῶν καρδιῶν, aus lebendigem Triebe brüderlicher Sympathie.

Abschied von Galiläa. Lc 13 31—33. *Dieselbe Stunde* **31** gehört zu den nur allgemein orientirenden Zeitbestimmungen des Lc. Herodes will der Erregung, welche das prophetische, insgeheim auch bereits messianische, Auftreten Jesu in

seinem Gebiete verursachte, ledig sein, wagt aber nicht mehr, wie einst gegen den Täufer (s. zu Mc 6 19 = Mt 14 5), einen offenen Angriff. Im Einverständnisse mit ihm handeln auch diesmal (vgl. Mc 3 6 8 15) die Pharisäer, indem sie den gefährlichen Mann einzuschüchtern versuchen. Die Antwort **32** geht darum über die Zwischenträger hinaus an den arglistigen Tetrarchen selbst, der als *Fuchs,* d. h. wohl, da Reineckes classische Rolle in der Bibel keine Bezeugung findet, nicht gerade als listige (gewöhnliche Auslegung), sondern als blutdürstige Bestie, als Schakal (Jdc 15 4) bezeichnet wird. Die *drei Tage* sind sprüchwörtliches Bild einer knapp bemessenen Zeitfrist. Beides liegt im Ausdruck, die Kürze (GDT) und die bestimmte Begrenzung (Ws). Noch ist ihm Frist vergönnt, und durch nichts wird er sich, so lange dieselbe vorhält, in seinem berufsmässigen Wirken stören lassen. Aber am 3. Tage τελειοῦμαι: das ginge, passivisch genommen, auf Vollendung durch Tod, Hbr 11 40 12 23, also auf Martyrium (griech. und gewöhnliche Auslegung, vg consummor), oder vielleicht auf Abschluss der Thätigkeit (Ws: ad finem pervenio), was auf die, sonst freilich nur einmal (Jamblichus, Vita Pyth. 158) und im NT gar nicht nachweisbare, mediale Fassung hinausläuft: prorsus perago quae mihi perficienda sunt. Der Zusammenhang verlangt letzteres. Abgesehen davon (**33** πλήν) ***muss ich*** gleichzeitig (gegen SCHZ) allerdings, wie Herodes wünscht, auch ***reisen*** (πορ. wie 31), nämlich von Ort zu Ort (vgl. v. 22), ***heute und morgen und am darauf folgenden Tage,*** aber nicht etwa, um dem Tyrannen einen Gefallen zu thun oder um der, von seiner Seite drohenden, Gefahr zu entgehen, sondern weil nun einmal im göttlichen Verhängniss (οὐκ ἐνδέχεται = es geht nicht an, negativer Ausdruck für δεῖ, s. zu 17 1) Jerusalem allein das privilegium odiosum des Prophetenmordes hat.

Reise nach Judäa. Mc 10 1 = Mt 19 1 2. Von Galiläa (zu Mc **1** ἐκεῖθεν vgl. 9 30 33) zieht Jesus εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας καὶ (fällt Mt 1 aus, wird aber auch Mc theils weggelassen D, theils durch διὰ τοῦ rec. A ersetzt) πέραν τ. Ἰ., d. h. in ***die Gebiete*** des südlichen Palästina, wobei Peräa (s. zu Mt 4 15) zwar nicht epexegetisch steht („und zwar nach P.“), wohl aber als ersterreichte Station so gut gedacht sein kann, wie 11 1 Bethanien vor Bethphage und dieses wieder vor Jerusalem; daher Mt **1** geradezu der peräische Weg daraus wird (Ws). Das ἀναστάς Mc sieht schwerlich auf 9 35 zurück, sondern steht wie 7 24 hebräischartig = וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ (SCHZ). Jetzt nimmt Jesus die, längere Zeit unterbrochen gewesene, Volksbelehrung wieder auf: Mc πάλιν, vgl. 8 34—9 1 14. Aus den bei ihm Zusammenströmenden werden Mt **2** nachfolgende ὄχλοι, die er nicht bloss belehrt, sondern auch heilt, ein dem Mt selbstverständlich erscheinender Zusatz wie 14 14 15 30 31. Der Grundbericht kennt von nun ab nur noch ein einziges derartiges Vorkommniss Mc 10 46—52; s. zu Mt 4 14.

Die Samariterherberge. Lc 9 51—56. Während der Grundbericht nur von einem raschen, etwa in 3 Tagen auszuführenden, Zuge weiss, für den Jesus den Weg durch die Thalsohle des Jordan und zwar auf dem linken Ufer wählte, macht Jesus hier wenigstens den Versuch, den gewöhnlichen Weg der Festpilger durch Samarien, also ohne den Fluss zu überschreiten, einzuschlagen, Jos. Ant. XX 6 1, Vita 52, Joh 4 4. Denn dass auch hier nur die letzte Reise nach Jerusalem, die einzige, davon der synopt. Aufriss seines öffentlichen Wirkens weiss, gemeint sein kann, geht, abgesehen von der Stelle des gemeinsamen Berichtes, da Lc hier angelangt ist, gleich aus der Einleitung **51** hervor, die in

hebraisirender, an den Stil der Vorgeschichte erinnernder, Ausdrucksweise den unternommenen Zug nach Jerusalem mit dem dort bevorstehenden Ende motivirt: *es geschah, als die Tage seiner Aufnahme,* d. h. die Tage, deren von Gott bestimmter Zielpunkt seine ἀνάληψις (receptio in coelum Mc 16 19, Act 1 2 11 22, I Tim 3 16: der Ausdruck nach der Erzählung vom Ende des Henoch JSir 49 14, bzw. 44 15, und des Elias II Reg 2 11, JSir 48 9, I Mak 2 58 ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανόν, vg hat assumptio, was später im Gegensatz zur ascensio Bezeichnung der Himmelfahrt Marias wurde) *voll wurden* (συμπληροῦσθαι = נִמְלָא), *da* (καὶ αὐτός beginnt den Nachsatz, s. zu 3 21) *festigte,* richtete er fest *sein Angesicht zu wandern nach Jerusalem* (Jer 42 15 17 44 12 שִׂים פָּנִים לָבֹא מִצְרַיִם, vgl. zu στηρίζειν Jer 21 10, Ez 6 2 13 17 15 7 21 2), d. h. er fasste Jerusalem als Ziel seines Wanderns ins Auge. Die vorausgesandten Boten sollen **52** (ὡς ℵB statt ὥστε, s. zu 4 29) *Bereitschaft für ihn treffen* (הָכִין, vgl. Mc 14 15), erhalten aber **53** abschlägigen Bescheid von den Samaritern, weil er nach Jerusalem reiste, was ausgedrückt wird nach II Sam 17 11 καὶ τὸ πρόσωπόν σου πορευόμενον ἐν μέσῳ αὐτῶν, vgl. auch Ex 33 14 פָּנַי הֹלְכִים. Zu θέλεις εἴπωμεν **54** vgl. Mc 10 51 θέλεις ποιήσω. Vorbild ist Elias II Reg 1 10—12, der auch rec. A ausdrücklich genannt ist. Aber ὡς καὶ Ἠλείας ἐποίησεν fehlt ℵBL. Hier und AC fehlt ausserdem auch nach ἐπετίμησεν αὐτοῖς **55** καὶ εἶπεν οὐκ οἴδατε ποίου πνεύματός ἐστε mit Bezug auf I Reg 18 38 40 19 11 12, vgl. I Kor 4 21. Es sind Zusätze des abendländischen Textes, und selbst in D fehlt das, aus 19 10 hereingekommene, Wort **56**. Die κώμη der Schlussnotiz müsste nur dann eine samaritische gewesen sein, wenn aus 17 11 zu schliessen wäre, dass die Reise durch Samaria weiter ging. Aber in Wahrheit enthält die Perikope den Grund, warum dies nicht geschah (so schon THEOPHYLAKT).

V e r s c h i e d e n e N a c h f o l g e r. Mt 8 19—22 = Lc 9 57—62. Viel zu früh hat Mt das Stück dort untergebracht, wo Jesus die erste grössere Unternehmung von Kapernaum aus bewerkstelligt; s. zu Mt 8 18. Ehe es nun aber zur Ueberfahrt kommt, werden 2 Petenten abgefertigt. Der erste heisst mit Bezug auf das Mt 21 = Lc 59 folgende ἕτερος **19** εἷς statt τὶς wie אֶחָד I Sam 1 1. Er bietet sich selbst zu ständiger Nachfolge an. Aber das Schwergewicht seines ὅπου ἐὰν ἀπ., worin an sich schon Andeutung des unstät gewordenen Daseins Jesu liegt, wird ihm erst fühlbar, als dieser darauf hinweist, wie der Menschensohn, also er selbst in Erfüllung seines, ihn um Heimath und Ruhestätte bringenden, Berufswerkes (s. zu Mc 2 10 = Mt 9 6 = Lc 5 24), nicht hat, was Füchse und Vögel: Schlupflöcher und Nester (κατασκ. Bezeichnung eines Zeltes, Lagers, vg: nidus). Folglich fällt der Auftritt erst in einen späteren Zeitraum des Lebens Jesu, als er den festen Punkt in Kapernaum längst aufgegeben hatte. Daher richtiger Lc **57** ἐν τῇ ὁδῷ, überhaupt die ganze Stellung zu Beginn des Reiseberichts und im Anschlusse an die Perikope von der verweigerten Herberge (WDT I 82 f II 386). Noch deutlicher erhellt die Unmöglichkeit der matthäischen Anordnung, wenn **21** *ein Anderer der Jünger* erst noch um die Erlaubniss bittet, vorher hinzugehen (ἀπελθεῖν, daher Lc ἀπελθόντι, Attraction für ἀπελθόντα) und mit Begräbniss seines Vaters der dringendsten Kindespflicht zu genügen (Tob 6 15), was zwar immerhin noch am selben Tag möglich war, worauf zu warten aber doch dem eben nach dem Schiffe Gehenden, zumal abends (Mc 4 35), nicht zugemuthet werden konnte. Ueberdies steht nur Lc **59** die Aufforderung zur Nachfolge, welche die unerlässliche Voraussetzung für die Bitte bildet. In seiner Antwort Mt **22** bestätigt

Jesus nicht etwa bloss den Grundsatz Mt 10 37 = Lc 14 26, sondern ruft auch von dem, Zeit und Gemüthskraft aufzehrenden, dumpfen und unfruchtbaren Dienst des Todes, welcher sich in dem damaligen Israel besonders breit machte (9 23), überhaupt aber sammt allen Todtenfesten, Leichenmahlen u. s. w. einen Grundzug der Naturreligion und insonderheit auch der Kulte des Alterthums bildete, hinweg in den Dienst des höchsten Lebens. Letztere Kehrseite an der Sache hat sich nur Lc **60** erhalten. Gemeinsam ist die Mahnung: ***lasset die todten*** Geister ***die todten*** Leiber ***begraben!*** Das ἀκολούθει μοι spricht Jesus Lc 59 vor, Mt 22 nach der Bitte des 2. Petenten. Ein 3. bietet Lc **61** wie der 1. wieder sich selbst zur Nachfolge an, will aber gleich dem 2. Erlaubniss, zuerst hinzugehen und ἀποτάσσεσθαι, d. h. sich zu verabschieden (vgl. Mc 6 46, bei den Classikern ἀσπάζεσθαι, daher Lc 14 33 in der Bedeutung: den Abschied geben, entsagen) τοῖς εἰς τὸν οἶκον (Vorstellung des Eintretens), d. h. von den Seinigen. Mindestens gehört demnach die Einleitung zum 3. Wort dem Evglsten an. Wie um I Reg 19 19—21 noch zu überbieten, weist ihn Jesus zurück: hat Jemand einmal die Hand an den Pflug gelegt, so muss hinfort seine ganze Aufmerksamkeit der Furche gelten, die er zieht: rückhaltlose männliche Entschlossenheit gilt es in der Hingabe an den höheren Beruf, das ***hinterwärts Blicken*** ist Sache des Weibes Lots Lc 17 31 32. Um Jünger Jesu zu sein, muss man also 1) auf eigenes Behagen zu verzichten, 2) der übergreifenden Wichtigkeit der übernommenen Berufspflicht alle sonstigen Rücksichten zu opfern, anstatt solcher 3) vielmehr Blick und Herz nur vorwärts auf das Ziel der Lebensarbeit zu richten im Stande sein.

Die dienenden Frauen. Lc 8 1—3. Der Anschluss mit ἐν τῷ καθεξῆς, scil. χρόνῳ, ist wie 7 11. ***Er durchzog*** **1** das Land (διοδεύειν Act 17 1) ***von Stadt zu Stadt, von Ort zu Ort, das Evglm verkündigend,*** seine Reisebegleitung aber bildeten **2** ausser den Zwölfen von ihm geheilte Weiber, unter welchen Maria, genannt zum Unterschiede von gleichnamigen Frauen vielleicht nach ihrer Vaterstadt Magdala (s. zu Mt 15 39, dagegen = Lockendreherin, Haarkräuslerin nach P. de Lagarde, Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1889, 371—375), von welcher er 7 Dämonen ausgetrieben hatte, was nach V. 30 auf einen besonders schweren Fall von Besessenheit, vielleicht nach 11 26 sogar auf Rückfall schliessen lässt. Daher erklärt sich die Ideenassociation, welche den Anschluss dieses, zugleich auf 23 49 55 vorbereitenden, Stückes an die Perikope 7 36—50 bedingte. Eben desshalb identificirt die kath. Exegese die Sünderin 7 37 mit der Magdalenerin. Ferner werden genannt **3** die auch 24 10 erscheinende Johanna, das ***Eheweib des Chuza, eines Haushofmeisters*** (ἐπίτροπος wie Mt 20 8) ***des Herodes*** (Antipas) und die sonst ganz unbekannte Susanna (שׁוּשָׁן Lilie). Sie ***und andere mehr dienten ihnen*** (αὐτοῖς nach BD, während αὐτῷ ℵA aus Mc 15 41 = Mt 27 55 ist) mit ihrer Habe, versorgten den Reisezug mit Lebensmitteln.

Maria und Martha. Lc 10 38—42. Die κώμη **38** kann sich der Evglst, dem ganzen Charakter seines 2. Theils entsprechend, nicht wohl als bereits in Judäa liegend vorgestellt haben. Dorthin, d. h. nach Bethanien, ist sie erst Joh 11 1 12 1 verlegt, während man hier den Eindruck empfängt, dass Jesus die Schwelle des betreffenden Hauses erstmalig überschreitet: die κώμη ist Reisestation. Martha ist, ihrem Namen (Feminin von מָר = Herr, vgl. II Joh 1) ent-

sprechend, als Herrin des Hauses gedacht (Joh 12 2), während **39** Maria als Schülerin zu Jesu Füssen sitzt. Zu lesen ist ἣ καὶ (das zum Hören Hinzukommende andeutend, wie 10 30) παρακαθεσθεῖσα: aor. 1 pass. von dem, der späteren Gräcität angehörigen, παρακαθέζομαι, also nicht παρακαθίσασα. Martha dagegen περιεσπᾶτο = distrahebatur. Wie auf diesen Gegensatz gemünzt scheint der Ausdruck I Kor 7 35 τὸ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως = constanter assidens sine distractione, wozu Gdt bemerkt: ce mot éveille l'image d'une personne noblement assise à côté du Seigneur. Aber auch dem in περιεσπᾶτο und μεριμνᾷς enthaltenen Signalement der Martha entspricht nicht bloss ἀπερισπάστως, sondern auch μεριμνᾶν τὰ τοῦ κόσμου I Kor 7 34. Sie ist also die Hauswirthin, Maria aber die Jungfrau, welche μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου. Darum hat die patristische Exegese in den Schwestern die Typen der vita activa und contemplativa erkannt, und schon unser Evglst scheint die, letztere verherrlichende, Perikope der vorigen als der classischen Empfehlung thätiger Nächstenliebe mit Absicht angereiht zu haben. Die andere Schwester soll **40** auch *mit Hand anlegen*. Das, sonst nicht mehr vorkommende, Wort θορυβάζεσθαι **41** hat der spätere Text mit τυρβάζεσθαι ersetzt; jenes bedeutet die Veranlassung von θόρυβος = tumultus, dieses von τύρβη = turba. Den Gegensatz drücken die Handschriften ℵBL, auch die erste Correctur von C, dazu mehrere Uebersetzungen und Kirchenväter wie Basilius und Hier. aus mit ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός. Dem Anstosse, welchen man an dem ὀλίγων nahm, entsprang im Abendlande die Weglassung des ganzen Satzes in D und vielen Zeugen von it, welche, indem sie auch das γάρ v. 42 beseitigen, den vielen und überflüssigen Sorgen Marthas einfach die gute Wahl Marias entgegenstellen, sachlich übereinstimmend mit Mt 6 33. Dieselbe Tendenz auf Gewinnung eines rein geistigen Sinnes drücken aber auch die anderen Zeugen von it, dann vg und seit A die meisten Uncialen, auch maassgebende Kirchenväter wie Chrys. und August. aus, wenn sie einfach lesen: ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία. Wenn nämlich Jesus den πολλά, darum sich Martha bemühte, ὀλίγα ἢ ἕν entgegensetzt, so muss Letzteres beides in Ersterem enthalten sein, folglich das Wort auf die Speisen bezogen werden, die bereitet wurden; so viele griech. (Theophylakt) und neuere Ausleger (Michaelis, Paulus). Erst das gute (geistige) Theil, welches Maria **42** erwählte, bildet dann den gemeinsamen Gegensatz zu πολλά, ὀλίγα und ἕν, während der gewöhnlichen LA zufolge sich πολλά und ἕν gegenübertreten. Unter letzterer Voraussetzung ergeht an Martha im Gegensatze zu Maria (daher δέ in rec. AC statt γάρ) ein scharfer Tadel, während nach der älteren LA die von ihr geübte Gastfreundschaft Anerkennung findet, sie aber bedauert wird um der unnöthigen Sorge und Mühe, die sie sich macht; weiss sie doch selbst, wie wenig Werth man auf solche Dinge legen darf, da das unbedingt gute Theil ohnehin nur das ist, was Maria sich erwählt hat, die darum auch nicht in ihrem Verhalten gestört werden soll: der Segen der stillen Stunden.

Pharisäerfrage nach der Ehescheidung Mc 10 2—12 = Mt 19 3—12.

Die Partie Mc 10 2—45 ist als eine Art Reisebericht anzusehen mit vielleicht theilweise sachlicher Gliederung (2—12 Ehe, 13—16 Kinder, 17—31 Besitz), so dass nicht mehr entschieden werden kann, ob die gleich v. 2 auftretenden Pharisäer noch in Galiläa einen letzten Versuch wagen (wofür Mc 10 spricht) oder aber ihm gleich beim Uebergang nach Judäa, bzw. Peräa, entgegentreten; ob die Kinder v. 13 wie zum Abschied noch in Galiläa von zurückbleibenden Freunden oder aber gleich in der ersten Herberge ihm entgegengebracht werden; ob v. 17 erst der wirkliche Beginn der Reise nach Peräa oder der Aufbruch aus jener Herberge gemeint ist.

Das Versuchliche der 2 an Jesus gerichteten Frage kann nur darin gelegen haben, dass man ihn entweder mit Moses, welcher doch ἐπέτρεψεν (Mc 4 nachdrücklich vorangestellt), oder mit sich selbst in Widerspruch zu setzen gedachte. Dagegen sieht man nicht ein, worin das Versuchliche bei der Fassung liegen sollte, welche Mt 3 der Frage gegeben wird, indem der Zusatz κατὰ πᾶσαν αἰτίαν, welcher auf die Clausel 9 μὴ ἐπὶ πορνείᾳ = 5 32 vorweist, den bekannten Streit der Schulen berührt; s. zu 5 31. Verfänglich hätte für Jesus ja eine Entscheidung weder zu Gunsten der einen, noch der anderen Partei werden können.

Aber auch die beiden Theile der Antwort Jesu sind von Mt umgestellt worden. Während Jesus nämlich Mc 3—5 zunächst nach der gesetzlichen Bestimmung aus Dtn 24 1 fragt und dieser dann weiter 6—9 die ursprüngliche Gottesordnung aus Gen 1 27 2 24 entgegenstellt, hat Mt, wie er 15 1—9 das Gesetz vor die Propheten gerückt hat, die Stellung des Buches Gen vor Dtn gewahrt, also Mc 6—9 vor Mc 3—5 gerückt — eine Prozedur, darüber Mt 7 auch aus der Frage Jesu Mc 3 nach dem Inhalte der gesetzlichen Bestimmung eine Frage der Pharisäer nach dem, durch die antecipirte Erklärung Jesu verkürzt erscheinenden, Recht jener Bestimmung wird. Die einfache Erklärung Jesu aber darüber, was Gott ἀπὸ ἀρχῆς κτίσεως gethan Mc 6, wird Mt 4 zu einer nach dem Muster von 12 3 5 eingeleiteten Frage, worin das, aus der Grundlage beibehaltene und jetzt mit ἐποίησεν zu verbindende, ἀπ᾽ ἀρχῆς statt ἐν ἀρχῇ steht. Auch Mt 5 untersteht noch dem Fragesatz οὐκ ἀνέγνωτε: *und dass er gesagt hat.*

Nach beiderlei Fassung erklärt Jesus die, mosaisch unter gewissen Formalitäten (s. zu Mt 5 31) gestattete, Ehescheidung für eine im Reiche Gottes, also auf dem höchsten Standpunkt der Sittlichkeit, wegfallende und der göttlichen Intention bei Stiftung der Ehe nicht entsprechende Concession an die Herzenshärtigkeit, d. h. Unverträglichkeit und Unversöhnlichkeit, an die sinnliche Härte der israelitischen Volksnatur (πρός Mc 5 = Mt 8 wie Lc 12 41). Damit aber entwerthet er thatsächlich ein Stück nicht etwa bloss der pharisäischen Tradition, sondern des Gesetzes selbst. Denn wenn auch Dtn 24 1 die Ehescheidung nur als bestehende Sitte vorausgesetzt ist, so wird sie doch zugleich auch gesetzlich geregelt, somit als erlaubt behandelt; ja sie heisst geradezu ἐντολή, woraus Mt 7 ἐνετείλατο nicht bloss δοῦναι βιβλίον ἀποστασίου, sondern auch καὶ ἀπολῦσαι wird, also ein Scheidegebot! Gleichwohl ist es nicht zu einer factischen Verleugnung des Moses gekommen, in welchem Falle der Zweck der versuchlichen Frage ja erreicht worden wäre, sondern Jesus setzt acta Mosis contra Mosen, d. h. er stellt der hypothetischen, in Fällen und zeitweilig geltenden, Wahrheit die positive und allgemein gültige Wahrheit, dem Nachtragsgesetz die gleich auf dem 1. Blatte der Schrift begegnende, aller Satzung vorgängige, unverjährbare und heilige Naturordnung, gleichsam das ABC aller in die Herzen geschriebenen Sittlichkeit, gegenüber als classischen Ausdruck für das, was in der ewigen Idee des Menschen, wie Gott ihn gedacht hat und haben will, enthalten ist; er argumentirt aus dem Wesen der Ehe gegen die Zulässigkeit einer Verewigung zeitweilig eingetretener Herabminderung ihres Werthes. Desshalb verbindet er mit Gen 1 27 = Mc 6, Mt 4 die, auch I Kor 6 16 mit dem Zusatz der LXX οἱ δύο (die betreffenden 2 Personen — ausdrückliche Hervorhebung der übrigens auch im Grundtexte vorausgesetzten Monogamie; auch der Hebraismus εἶναι εἰς = הָיָה לְ stammt aus derselben Quelle) citirte, Stelle Gen 2 24, welche Mt 5 noch ausführlicher und genauer nach LXX wiederkehrt und durch ein, den logischen Zusammenhang Mc 7 (ἕνεκεν τούτου: weil der zweigeschlechtlich erschaffene Mensch auf Ausgleichung dieser Differenz angewiesen ist) freilich aufhebendes, καὶ εἶπεν ausdrücklich als Citat charakterisirt wird. Positive Meinung also ist, dass die Rücksicht auf die von Gott selbst ausgegangene, einzigartige Verbindung

von Mann und Weib jede Wiederentlassung des Letzteren durch den Ersteren verbiete. Ausdrücklich erklärt er dies nach Mc **10** (Sondereigenthum) den Jüngern, welche ihn *zu Hause* (εἰς τὴν οἰκίαν, scil. γενόμενοι, vgl. 9 33) *wieder* (weil 2 die Pharisäer dasselbe schon gethan; doch vgl. auch 4 10) *fragen,* ohne Zweifel betroffen über die unerhörte Schroffheit der, die Scheidung im Grundsatze ausschliessenden, Erklärung Jesu. Und zwar bricht die Ehe nach Mc **11** (womit Lc 16 18 stimmt), wer ein Weib entlässt, um eine andere zu heirathen: ἐπ᾽ αὐτήν, etwa nach Analogie von זָנָה עַל ἐκπορνεύειν ἐπί Ez 16 16, nur bei Mc, geht auf die 1., nicht auf die 2. Frau: mit letzterer bricht er die Ehe *in Bezug auf jene,* da seine Ehe noch zu Recht besteht; dagegen nach Mt **9** = 5 32 (selbst das λέγω δὲ ὑμῖν ist im Geist der Bergpredigt an die Stelle von Mc 11 καὶ λέγει αὐτοῖς getreten), *wer sein Weib entlässt aus einem anderen als dem Unzuchts-Grund* (BD und meist it, während statt παρεκτὸς λόγου πορνείας v. 9 ℵC und die syr. Uebersetzungen μὴ ἐπὶ πορνείᾳ lesen, wogegen Ptolemäus, Ep. ad Floram, Athenagoras, Leg. 33, und Tertullian, Marc. 4 34, Monog. 9 die Clausel hier gar nicht anerkennen, vgl. Hug, De conjugii christiani vinculo indissolubili 1816, 4 f) *und eine andere heirathet;* aber dieses καὶ γαμήσῃ ἄλλην lassen B, Origenes und die koptischen Uebersetzungen aus, indem sie zugleich statt μοιχᾶται mit einigen anderen Zeugen ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι lesen. Erst diese Variante entspricht der Wendung mit dem Ehescheidungsgrund: nur wo das Weib von sich aus vorher die Ehe gebrochen hat, trifft den Mann, der sie eben desshalb entlassen hat, der Vorwurf nicht, das Weib durch solche Entlassung in die Lage zu bringen, dass mit ihr, indem sie sich wieder verheirathet, Ehebruch getrieben werde. Liest man dagegen mit weitaus den meisten Zeugen καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται = Mc 11, so erschiene etwa eine separatio quoad torum et mensam zulässig, nur völlige Scheidung mit dem Recht der Wiederverheirathung verboten (kath. Auslegung). Aber jene mildere Scheidungsform scheinen die Juden nicht gekannt zu haben, und ἀπολύειν heisst nicht separare, sondern dimittere; es vertritt den griech. Ausdruck ἀποπέμπειν. Noch viel allgemeiner als in der Parallele 5 32 fehlt endlich hier der Zusatz καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται. Es fehlt aber auch die Kehrseite, welche Mc **12** bringt, wornach ein Weib, wenn sie ihren Mann entlassen und einen anderen geheirathet hat, gleichfalls die Ehe bricht.

Freilich vermag das die Frau nur bei Griechen und Römern; doch kennt auch die jüd. Zeitgeschichte die Beispiele der Herodias 6 17 und Salome, Jos. Ant. XV 7 10. Aber schwerlich hat Jesus auf derartige, im Hause der Herodäer vorgekommene, Abnormitäten reflectirt. Näher liegt die Erinnerung, dass Pls I Kor 7 (10 γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι 11 ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ 13 μὴ ἀφιέτω τὸν ἄνδρα) das Verhältniss beider Geschlechter ganz ebenmässig regelt. Wie ihm sich Mc anschliesst, so widerspricht ihm, der nur die αἰτία I Kor 7 15 anerkennt, Mt, indem er letztere ignorirt und dafür eine ganz anders geartete Ausnahme einsetzt. Aber diese αἰτία vom λόγος πορνείας schliesst sich eben an gemein jüd. Verhältnisse an, wie die desertio des Pls an Vorkommnisse innerhalb heidenchristl. Gemeinden. Am durchsichtigsten vertritt daher diesmal den Gedanken Jesu Lc 16 18: Ehe bricht, wer sein Weib entlässt, um eine andere zu heirathen, und wer eine Entlassene heirathet, weil die 1. Ehe in jenem Falle auf seiner, im 2. auf des Weibes Seite noch fortbesteht. Das ist entweder glückliche Combination von Mt 5 32 mit Mc 10 11 oder — das Ursprüngliche.

Daran schliesst sich das Sondergut Mt 10—12 als Ersatz für Mc 10 und 12. *Wenn es sich so verhält mit der* αἰτία **10** = 3, dem in Rede stehenden Grund der Ehescheidung, also nicht Verschuldung u. dgl. Soll man bedingungslos für das ganze Leben an das Weib seiner Wahl gebunden sein, *so nützt es nichts zu heirathen,* ist es besser, auf die Ehe zu verzichten. Einen solchen Verzicht

nimmt Jesus 11 als ein heiliges Opfer an, aber nicht im Sinne der gemeinen Nützlichkeitsrücksicht. Also kann *dieses Wort,* welches *nicht Alle fassen,* nur jenes οὐ συμφέρει γαμῆσαι sein. Richtig verstanden ist dasselbe wahr, nämlich 12 in Bezug auf die Eunuchen des sittlichen Willens im Gegensatze zu denen der Kunst und der Natur: sie sind dem Verbrauch im Generationsprozess entzogen, weil ihr ausschliessliches Berufswirken dem Reiche Gottes (höchstes Gut wie Lc 18 29, vgl. Mc 10 29 ἕνεκεν τοῦ εὐαγγ.) gilt, wie bei Jesus selbst und vor ihm bei dem Täufer Johannes, nach ihm aber bei dem Apostel Pls I Kor 7 1 7 28—38, der Sage nach auch bei Johannes (Apk 14 4) der Fall war. Das wäre nach Mc 12 25 = Mt 22 30 = Lc 20 35 Vorausnahme des engelgleichen Zustandes der Auferstandenen. Vgl. die at. Präformationen Ex 19 15, I Sam 21 4 5, bzw. 5 6.

Jesus und die Kinder. Mc 10 13—16 = Mt 19 13—15 = Lc 18 15—17. *Da brachte man Kinder* (Lc 15 *Säuglinge*) *zu ihm, damit er sie berühre,* was Mt 13 richtig aus Mc 16 als Auflegung der Hände gedeutet wird: Symbol und Vehikel des Segens Gen 48 14, Act 6 6. So pflegte man fromme Schulhäupter und Schriftgelehrte um ihr segnendes Gebet anzugehen. Das missverständliche αὐτοῖς ist Mc 13 rec. A richtig mit τοῖς προσφέρουσιν erklärt worden. Zu Mc 14 = Mt 14 = Lc 16 vgl. Gehasi und die Sunamitin vor Elisa II Reg 4 27. *Der so Beschaffenen,* d. h. so vertrauensvoll Gestimmten, so anspruchslos Gesinnten, die nur kommen, um zu empfangen, *ist* (Präsens wie Mt 5 3 10) *das Gottesreich.* Noch deutlicher wird letzteres als ein bereits gegenwärtiges, nicht erst künftiges Gut gekennzeichnet in der, bei Mt wegen 18 3 4 ausgefallenen, Erklärung Mc 15 = Lc 17: *wie ein Kind* gesinnt und gestimmt. Dagegen fehlt bei Lc, dass Jesus die Kinder *umarmt* (Mc 16 wie 9 36) *und gesegnet* (κατευλ. verstärktes εὐλογεῖν) habe *und* Mt 15 *von dannen* (woher?) *gezogen* sei, nachdem schon Lc 16 zusatzweise gesagt war, dass Jesus die betreffenden Kleinen *zu sich gerufen* habe.

Von der Gefahr des Reichthums. Mc 10 17—31 = Mt 19 16—30 = Lc 18 18—30 22 28—30. Ausdrücklich hervorgehoben wird Mc 17 die Ueberschwänglichkeit in Geberde προσδρ. καὶ γον. und Anrede, letzteres auch Lc 18, wo übrigens der Held der Geschichte, weil nach 23 vermöglich, ἄρχων wie 14 1 heisst. Dagegen versetzt Mt 16 das „Gut“ aus der Anrede in die Frage: *Meister, welches* besondere *Gute soll ich thun?* Den Grund dieser Aenderung offenbart Mt 17 die Gegenfrage: *Was fragst du mich nach dem Guten? Einer ist der Gute.* Blicke auf Gott, welcher der Gute ist, so weisst du auch, was das Gute ist, nämlich sein, im Gesetz geoffenbarter, Wille. In Wahrheit freilich weist Jesus Mc 18 = Lc 19 jene Ueberschwänglichkeit der Verehrung direct ab, als Gott gebührend, welchem ausschliesslich das Gutsein zukommt, während unter Menschen nur von Gutwerden die Rede sein kann. Anstatt diesen, von Mt tendenziös verwischten, schon im Hebräerevglm ganz unterdrückten (Orig. in Mt 19 16), Strich zwischen Gottheit und Menschheit wahrzunehmen, fand hier die patristische Exegese eine Belehrung über die Gottheit Christi, als ob Jesu Antwort den Obersatz, die ihm gewidmete Anrede den Untersatz eines dem Leser zu ziehen überlassenen Syllogismus darstellten. Auf die Zurückweisung der Anrede folgt dann Mc 19 = Lc 20 als Antwort auf die Frage selbst der kurze Hinweis auf den Dekalog, welchen Mt dahin umformt: *wenn du aber in das Leben eingehen willst, so halte die Gebote,* um sofort seiner Vorliebe für katechetische Umarbeitung gemäss 18 die neue Frage zwischenein zu schieben: *was für welche* sind es,

die das Leben in sichere Aussicht stellen? Die hierauf namhaft gemachten Gebote entsprechen der sog. 2. Tafel Ex 20 12—16, nur dass die Reihenfolge willkürlich verändert und bei Mc als Ergänzung für das überall fehlende „Lass dich nicht gelüsten“ aus Ex 21 10, Lev 19 13, Dtn 24 14 eingeschaltet ist: *du sollst den Lohn nicht vorenthalten.* Auch hat Mt wie 5 21 27 15 19 nach hebr. Ordnung das Tödten vor dem Ehebrechen, Lc 20 dagegen wie Rm 13 9, Jak 2 11, Philo, Decal. 12 24 das Ehebrechen vor dem Tödten genannt, während bei Mc der Text schwankt. Endlich setzt Mt in Vorwegnahme von 22 39 noch aus Lev 19 18 die summa legis bei, um gleich darauf 20 aus dem Fragenden einen νεανίσκος zu machen, obwohl er, um der damit ersetzten Worte ἐκ νεότ. μου Mc 20 = Lc 21 willen, doch gerade kein Jüngling mehr sein wird. Zwischen ἐφυλαξάμην *(vor diesem habe ich mich gehütet)* und ἐφύλαξα *(dieses habe ich gehalten)* schwankt die LA bei allen Dreien. Bedeutsamer ist der aus dem Folgenden *„Eins fehlt dir noch“* Mc 21 = Lc 22 gebildete Zusatz: *Was fehlt mir noch?* Denn auf diese Frage antwortet dann Jesus Mt 21: *Wenn du vollkommen sein willst,* worauf als Nachsatz der gemeinsame Text folgt. Während also letzterem zufolge Jesus von dem Manne einen so günstigen Eindruck gewinnt (Mc: ἐμβλ. αὐτ. ἠγάπ. αὐτόν), dass er ihn sogar in die abgeschlossene Jüngerzahl noch nachträglich aufnehmen will (δεῦρο = לֵךְ), ihm aber das auf dem todesmuthigen Zug nach Jerusalem, da bereits nur drohende Zeichen des Unterganges am Himmel zu sehen sind, unerlässliche Opfer auferlegt, unterscheidet Mt mit seinem, aus 17 wiederholten, εἰ θέλεις von der Seligkeit überhaupt, deren Bedingung im Halten der allgemein verpflichtenden Gebote liegt, eine besondere τελειότης (Gegentheil von ὑστερεῖν), deren Erlangung an die Leistung vollkommener Armuth geknüpft erscheint: unmittelbare Ueberleitung zur Ethik des Hermas und der kath. Kirche (consilium evangelicum und höhere Sittlichkeit der überverdienstlichen Werke). Zum *Schatz* (Mt 13 44) *im Himmel* vgl. Mt 6 20 = Lc 12 33, wo der Inhalt unserer Stelle damit combinirt ist. Was aber seiner Zeit den ersten Jüngern Mc 1 18 20 = Mt 4 20 22 = Lc 5 11 leicht geworden war, dazu konnte in seiner ganz verschiedenen Situation dieser letzte Aspirant des Gottesreiches sich nicht mehr entschliessen, *ging* vielmehr Mc 22 *finsteren,* verdriesslichen *Angesichtes hinweg.* Das Hebräerevglm malt diese Scene frei aus: der Reiche habe sich am Kopfe gekratzt, Jesus aber ihn gefragt, wie er meinen könne, Gesetz und Propheten erfüllt zu haben, während so viele seiner Brüder in Hunger und Schmutz verkommen, ohne dass ihnen aus seinem reichen Hause etwas zu Gute gekommen wäre. Dadurch dass Lc 23 vergessen wurde, sein Weggehen zu bemerken, gewinnt es den Anschein, als gebe Jesus die folgenden Erklärungen noch in seiner Gegenwart. In Wahrheit erfolgen sie an die Jünger, unter welchen Mc 23 *Jesus sich umsieht* und lauter Unbegüterte findet. Gleichwohl sind sie dem Sonderberichte Mc 24 zufolge *betroffen über seinen Worten,* die daher Jesus mit wachsender Wärme des Gefühls (vgl. *Kinder!*) wiederholt. Der Zusatz τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν rec. A ist nach ℵB zu streichen. Die Auslassung deckt Mt 24 durch eine neue Einführungsformel für den, nun bei Allen folgenden, im Hebräerevglm an den neben ihm sitzenden Pt gerichteten, Spruch von Kameel und Nadelöhr. Um das groteske Bild zu civilisiren, haben sich philologische und historische Gelehrsamkeit, jene am falschen Ort angebracht, diese ganz unzureichend orientirt, bemüht, entweder aus dem Kameel ein Ankertau = κάμιλος oder aus dem Nadelöhr eine, angeblich

so benannte, enge Neben- oder Hinterpforte zur orientalischen Wohnung zu machen. Um dem gleich kühnen Bilde 23 24 zu genügen, sind dagegen noch keine Stricke verschlungen worden. Rabbinische Sprüchwörter verwenden statt des Kameels lieber den Elephanten. Im Uebrigen variiren die Ausdrücke für Nadelöhr nicht bloss zwischen den Evglsten, sondern auch in der Textüberlieferung jedes Einzelnen unter ihnen. Das καί am Anfang der Frage Mc 26 nimmt den Inhalt der vorhergehenden Rede auf, um eine, denselben in Zweifel stellende, Folgerung daraus zu ziehen. In dem Schlussworte Mc 27 ist zu ἀδύνατον zu ergänzen σωθῆναι = τοῦτο Mt 26. Was also vom menschlichen, endlichen Standpunkt aus betrachtet undenkbar erscheint, das herbeizuführen steht doch bei der Allmacht Gottes, sofern ja gerade die Reichen in der Lc 16 9 beschriebenen günstigen Lage sind. Auch hier verallgemeinert Lc 27. Die Bemerkung des Pt Mc 28 = Lc 28 hat Mt 27 nicht bloss weitergeführt, indem er die darin enthaltene Frage ausdrücklich formulirt, sondern er lässt auch letztere 28 beantwortet werden mit einem eingeschobenen Stück, welches seine ausführlichere Parallele Lc 22 28—30 hat, wo Jesus wie als Bescheid auf „Wir sind dir nachgefolgt" den Jüngern 28 sogar den grösseren Ruhm zuspricht, bei ihm ausgeharrt zu haben in seinen *Versuchungen*; s. zu Mt 4 11. Zum Lohne dafür *vermacht* (διατίθεσθαι = disponere) er 29 ihnen *das Reich*, wie 12 32; s. zur Erklärung 19 17 19 und das paul. συμβασιλεύειν I Kor 4 8, II Tim 2 12. Hier also ist 30 nicht bloss das Reich Gottes schon wie Mt 13 24 16 28 20 21, Joh 18 36 (über andere Anklänge unserer Stelle an Joh s. PAUL EWALD 55 f) ein Reich Christi geworden, sondern eignet auch den Zwölfjüngern im Contrast mit Mc 10 40 = Mt 20 23 eine Stellung von besonderer Auszeichnung. Denn an jenem grossen messianischen Mahle Mt 8 11 = Lc 13 29, vgl. Mc 14 25 = Mt 26 29 = Lc 22 18, werden sie nicht bloss überhaupt Theil nehmen, sondern auch *sitzen werdet ihr* (Futur, also Structurwechsel; καθῆσθε ist Schreibfehler, καθίσεσθε „ihr werdet euch niedersetzen" weniger gut bezeugt) *und richten* u. s. w. Letzteren Zug greift Mt 28 heraus und verlegt ihn in die *Neugeburt*, vgl. Act 1 6 3 21, d. h. auf den Zeitpunkt, *wenn sich des Menschen Sohn* nach Dan 7 18 22 *gesetzt haben wird auf den Thron seiner Herrlichkeit*, also wie 16 27 25 31 bei der Parusie, wo die, Jes 65 17, Apk 21 1—5 angekündigte, Erneuerung der Weltgestalt eintreten wird. Wie Apk 7 4—9, vgl. 21 14, erscheint hier das, von den 12 Aposteln vertretene, 12stämmige Israel als Kern des neuen Bundesvolks. Die Zwölf gelten hier schon als ein abgeschlossenes Collegium; noch heute umgeben sie als Jesu Mitherrscher das Bild des verklärten Herrn, wie es vor dem Andachtsblick der Christenheit steht. Was indessen hier ihr Vorrecht ist, das Sitzen auf Thronen, erleidet schon Apk 3 21, das richterliche Thun schon I Kor 6 2 eine Verallgemeinerung. Der gemeinsame Zusammenhang beginnt wieder mit der Verheissung, dass Alle, die um seiner Person und Sache willen (Mc 29 macht beide namhaft, Lc 18 29 nur die letztere, Mt 29 bringt den zusammenfassenden Ausdruck *mein Name*) Haus, Familie (Lc hat das, auch in den Text des Mt eingedrungene, *Weib* hinzugefügt; unpassend wegen der Verheissung des Nachsatzes) und Grundbesitz aufgegeben haben, es *vielfältig* Mt = Lc 30, nach Mc 30 *hundertfältig jetzt in diesem*, der Parusie vorangehenden, *Zeitverlauf zurückempfangen werden*, freilich *mit Verfolgungen:* diese, die Freude in gegenwärtiger Welt trübende, aber für Erdenpilger unumgängliche, ja nothwendige, chiliastische Träumereien ausschliessende,

Zuthat haben Mt und Lc weggelassen, Mt darüber hinaus, nachdem er der Rücksicht auf die Zukunft schon in dem Einschub 28 Genüge gethan, auch noch die Unterscheidung zwischen dem Zeitraum mit der Perspective auf die, innerhalb der brüderlichen Gemeinschaft zu findende, Vergütung der Opfer, wie solche Act 2 44 4 32, Rm 16 13, I Kor 3 22 4 15, II Kor 6 8—10 geschildert wird, und der zukünftigen Aera mit ihrem sicheren Besitzstand. Dort *werden* sich dann alle Missverhältnisse irdischer Wirklichkeit zur Harmonie auflösen, eben darum aber auch Mc **31** = Mt **30** *Viele,* die nach ihrer Stellung in Gegenwart und Wirklichkeit *Erste* sind, *Letzte sein und* Viele, die hier Alles aufgegeben haben und darum als *Letzte* erscheinen (I Kor 4 9), *Erste.* Möglicherweise liegt auch für den selbstsüchtigen Fragesteller Mc 28 = Mt 27 = Lc 28 ein Wink in dem Spruche, wie er hier steht, aber freilich auch schon in ganz anderer Richtung verwendet war, s. zu Lc 13 30.

Das Gleichniss vom ungerechten Haushalter. Lc 16 1—12.

Das Gleichniss sammt ursprünglicher Anwendung endet schon 9; das folgende Beiwerk besteht aus Sprüchen und Reflexionen, durch deren Anweisung der Evglst dem Gleichniss gerecht zu werden, bzw. ihm einen unanstössigen Sinn abzugewinnen bestrebt ist. Die gemeinsame Beziehung des ganzen Cp 16 auf Geld und Reichthum weist ihm seine naturgemässe Stellung im Anschlusse an die Perikope 18 18—30 an. Die complicirte Geschichte der Auslegung des Gleichnisses vom ungerechten Haushalter beweist die Unmöglichkeit, seine einzelnen Züge so auszudeuten, als wäre das Ganze nicht sowohl ein Gleichniss, als vielmehr eine Allegorie. Seit Theophylakt und Euthymius wird nämlich gewöhnlich im Haushalter der Mensch, in dem Herrn Gott gefunden. Da aber der Haushalter dann nicht wohl erwarten kann, durch Veruntreuung der Güter dieses seines Herrn Eingang in den Himmel zu finden, sehen nicht wenig Neuere in dem reichen Herrn den personificirten Mammon oder den Teufel selbst als den ἄρχων τοῦ κόσμου. In Wahrheit ist nur ein Vorgang aus dem alltäglichen Treiben der Weltmenschen aufgegriffen, um daran, unbekümmert um den moralischen Werth oder Unwerth des Details (s. zu 11 5, Mt 13 44), eine einzige Wahrheit zu veranschaulichen, nämlich die, dass die rechte Klugheit im Gebrauche der irdischen Güter darin bestehe, einen wohlthätigen, Zulassung ins ewige Leben nach sich ziehenden, Gebrauch davon zu machen: ein der jüd. Anschauungsweise (s. zu 9), aber auch insonderheit dem Lc (vgl. 11 41 12 33) geläufiger Gedanke; daher als 4. ebjonitisches Stück betrachtet, s. zu Lc 14 7—14.

Nachdem **1** der οἰκονόμος (s. zu 12 42) dem Herrn denuncirt war (διεβλήθη), wird er **2** sofort verhört (τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ Zusammenarbeitung des Relativ- und des Fragesatzes) und soll jetzt nur noch die Abrechnung stellen. Geständniss und Absetzung sind vorausgesetzt, letztere wenigstens als im Princip entschieden; denn die Ausführung steht nach 4 erst noch bevor. Die damit gegebene letzte Frist seiner Amtsthätigkeit benutzt der Haushalter schlau, um sich durch Anlegung eines moralischen Capitals gegen die drohende Obdachlosigkeit sicher zu stellen. Das Selbstgespräch erinnert an 12 17—19. *Graben* **3** spezialisirt den Begriff harter Händearbeit, wie unser „Steineklopfen", und ἐπαιτεῖν ist angelegentlich bitten, betteln. Zum Einen zu schwach, zum Andern zu stolz, fällt ihm **4** das Auskunftsmittel ein (ἔγνων), den Schuldnern (es brauchen nicht eben Pächter zu sein) seines Herrn Nachlass zu bewilligen, indem er sie ihre Schuldbriefe (γράμματα = χειρόγραφον) fälschen lässt. Uebrigens wird das Flüssigkeitsmaass בַּת **6** auf 38 Liter geschätzt, s. zu Joh 2 6; ein כֹּר **7** beträgt 10 Epha (Maass für trockene Dinge). Die Variation der dem ἑκατόν substituirten Zahlen ist lediglich Darstellungsmittel, wofern nicht die Menschenkenntniss, die weiss, dass der Eine wohlfeiler zu haben ist als der Andere, zur weiteren Charakterisirung des haushälterischen Sinnes dient, der Keinen zu theuer kauft. Als **8** dies der Herr nachträglich erfährt, erkennt er darin überrascht die erfinderische Klugheit als die beste Eigenschaft seines früheren Dieners an: dass er im Uebrigen seine Hand-

lungsweise verurtheilt, versteht sich von selbst und wird 10—12 vorausgesetzt. Eben weil er der Pflicht der Treue gegen seinen Herrn (vgl. 10) vergessen hatte, heisst der Haushalter ja οἰκονόμος τῆς ἀδικίας: gen. qualitatis, vgl. 9 11 ὁ μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας und 18 6 ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας. Gleichwohl lobt ihn der Herr; denn was Klugheit betrifft, sind überhaupt die υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου (s. zu Mt 8 12) den υἱοὶ τοῦ φωτός (Joh 12 36, I Th 5 5, Eph 5 8) überlegen, aber ihre Klugheit bewährt sich εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν (vgl. Gen 6 9 ἐν τῇ γενεᾷ αὐτοῦ), d. h. die Mittel, darüber sie verfügt, verfangen nur etwas bei Leuten gleichen Charakters (der unredliche Haushalter rechnet mit Erfolg auf die Willfährigkeit der unredlichen Schuldner), während im Uebrigen I Kor 2 14 15 gilt. Dem, was der Herr des οἰκονόμος zu sagen hatte, fügt **9** Jesus selbst (καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω) die Anwendung der Parabel bei: der einzige Werth des μαμωνᾶς (s. zu v. 13 = Mt 6 24) τῆς ἀδικίας, d. h. des Reichthums, an dessen Erwerb, Besitz und Gebrauch ohnedies so viel Sündhaftes mit Nothwendigkeit haftet, besteht darin, dass man sich damit für die Zeit, *da er ausgegangen sein wird* (ἐκλίπῃ, nicht rec. ἐκλίπητε, welche LA sich als allegorisirende Auslegung von 4 μετασταθῶ verräth), Freunde erwerben kann und soll, die ihre ehemaligen Wohlthäter aufnehmen εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς: himmlisches Gegenbild sei es zu den Zelten der Erzväter auf dem heiligen Boden Kanaans (vgl. v. 22 τὸν κόλπον Ἀβραάμ), sei es zu den Wanderzelten in der Wüste (Hos 12 10); vielleicht aber auch Erinnerung des Pauliners an II Kor 5 1 (ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους) 4 (οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει); der gleiche Ausdruck IV Esr 2 11 ist christlich. Uebrigens wird nach Maassgabe von Sprüchen wie Prv 19 17 (Wer sich des Armen erbarmt, der leihet dem Herrn) oder Mt 25 40 den Armen zugeschrieben, was als ihr Vertreter der Herr selbst thun wird. Jedenfalls macht schon der Evglst den Anfang mit allegorischer Ausdeutung der Absetzung des Haushalters auf den Tod des Menschen. Die Kehrseite der Sache bringt **10**, wo dem bedingten Lob 8 und 9 ein unbedingter Tadel zur Seite tritt, welcher sich auf den Mangel an Treue bezieht. Diese Tugend bleibt nämlich zwar im Gleichnisse ganz ausser Betracht, erscheint aber dafür Mt 24 45 als mit der Klugheit gleichwerthiges Requisit beim οἰκονόμος. Eine ansprechende Vermuthung sieht daher in unserem Gleichniss ein ergänzendes Seitenstück zu Mt 25 14—30 = Lc 19 12—27, wo ebenso der treue Haushalter gefeiert ist, wie hier (mit einer um so erklärlicheren Einseitigkeit) der kluge (Ws), und in der That gehört der hier zur Ausgleichung aufgebotene Gedanke der Sphäre jenes Gleichnisses an; vgl. 19 17, aber auch die Verwandtschaft des Ganzen mit 19 26 = Mt 25 29. Sonach sind die Worte καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν ein Zusatz, wodurch die Beziehung auf das Gleichniss, wie Lc es fasst und seine Pointe in der ἀδικία findet, hergestellt wird. Eine weitere Zurechtlegung, die der Evglst dem Gleichnisse angedeihen lässt, ist es, wenn **11** (*wenn ihr nicht treu geworden seid*, euch nicht als treu bewährt habt) ein einzelner Zug des Gleichnisses, die rechtliche Stellung des οἰκονόμος zum Vermögen seines Herrn, aufgegriffen und daraus allegorisirend die Lehre gezogen wird, dass auch der Mensch nicht Eigenthümer, sondern nur Verwalter der Erdengüter ist. Schaltet er daher **12** über dieses *Fremde* (richtige Deutung bei Blk und Gdt), als wäre es sein eigen, so gleicht er dem ungetreuen Haushalter und hat um so weniger zu erwarten, dass ihm dereinst von Gott wirkliches Eigenthum, die messianische κληρονομία (τὸ ὑμέτερον gegen ἡμέτερον BL) zugesprochen werden wird. Den Mammon hat Gott nämlich nur

vorübergehend und versuchsweise seinen Kindern anvertraut, um je nach dem Gebrauch, den sie machen, ihnen wahrhaftige Güter (daher 11 ganz das johann. ἀληθινόν), davon jener nur ein trügerisches Scheinbild ist, anzuvertrauen. Sind schon diese Gedanken spezifisch lucanisch, so kehrt der, aus fremdem Zusammenhang hierher verpflanzte (s. zu Mt 6 24) und daher störende (der ungerechte Haushalter hat ja gerade durch Doppeldienst sein Glück gemacht), Satz 13 seine Spitze geradezu gegen den Mammonsdienst der Juden (vgl. v. 14 φιλάργυροι).

Verurtheilung des jüd. Hochmuths. Lc 16 14 15. Die ganze Stelle 16 13—18 stellt eine etwas schwerfällig erbaute Brücke dar, um von dem einen der beiden Gleichnisse, welche des Christen Stellung zum Geld illustriren sollen (vgl. Schz: „Der Mammon hat keinen Werth, sondern ist vielmehr schädlich, wenn er nicht in Münze für das jenseitige Leben umgesetzt wird“), zum anderen zu gelangen, gelegentlich aber auch dem selbständigen Zwecke dienend, das Nöthige über den Begriff des νόμος und seine bleibende Bedeutung zusammenzustellen. Zunächst werden die Pharisäer (seit 15 2 anwesend) **14** als φιλάργυροι charakterisirt, in welcher Richtung ja auch der ungetreue Haushalter vermöge der Betrachtungen v. 10—13 ihr Urbild geworden war. Sie begleiten daher Jesu Rede mit spöttischen Reden und Geberden (μυκτηρίζειν von μυκτήρ Nase, vgl. μύζειν schnauben), worauf ihr allgemeines, in den Evglien stehendes, Signalement **15** in Gestalt eines Wortes Jesu gegeben wird: sie stellen sich selbst als Gerechte dar vor den Menschen (10 29 18 11 12), Gott aber erkennt und würdigt sie (nämlich als Mammondiener trotz der Aussenseite Mt 6 2) um so mehr, als überhaupt die nach Ps 138 6 formulirte Regel gilt, dass was, vor den Menschen hoch erscheint, ihm ein Gräuel ist: ein Hinweis auf die v. 22 23 geschilderte Katastrophe.

Von der Selbstgerechtigkeit der Pharisäer (vgl. Rm 10 5, Gal 3 21, Phl 3 9 ἡ δικαιοσύνη ἡ ἐκ νόμου) geht die Compilation unserer Stelle über zum νόμος selbst, weil das folgende Gleichniss die bleibende Bedeutung desselben als Anleitung zur Bekehrung des Sünders enthüllen wird. Wie nach v. 29 31 der Unglaube an Moses und die Propheten die Schuld daran trägt, wenn die Juden auch nicht an Christus glauben, so fixirt jetzt v. 16 (s. zu Mt 11 12 13) zunächst die grosse Epoche, da der rechte Glaube an Moses und die Propheten auch seine rechte Folge nach sich ziehen wird, den Eintritt in das Himmelreich. Nachdem dadurch jedweder, etwa zu Gunsten des Judenthums versuchbare, Missverstand ausgeschlossen ist, reproducirt v. 17 in durchsichtigerer Form das berühmte Stichwort Mt 5 18 über die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes: also trotz seiner Ablösung durch das Reich Gottes bleibt doch auch dem in der Heilsökonomie vorangegangenen νόμος sein Werth, nämlich sofern er in dem „Gesetz Christi“ (Gal 6 2) ebenso erhalten und bewahrt, wie überboten erscheint; vgl. Rm 3 31 νόμον ἱστάνομεν, I Kor 7 19 τήρησις τῶν ἐντολῶν θεοῦ. Logisch ist dieser doppelte Gesichtspunkt, unter welchem hier der Begriff des νόμος erscheint, allerdings anfechtbar, und consequenter verfuhr darum der Antinomist Marcion, indem er, den conservativen Lc corrigirend, statt τοῦ νόμου las τῶν λόγων μου. Aber der wirkliche Standpunkt des Lc erhellt erst aus dem exemplificirend beigefügten v. 18 = Mt 5 32 19 9 (= I Kor 7 10 11): weit entfernt davon, abzuschaffen, hat Christus vielmehr das Gesetz vertieft und verschärft; s. zu Mc 10 12. Wie also v. 16 seine bedenkliche Spitze durch das v. 17 daneben gestellte conservative Princip verliert (Gegensatz zum Antinomismus), so beschränkt v. 18 das letztere wieder im Sinne der kirchlichen Auffassung des Christenthums als einer nova lex: Gegensatz zum judenchristl. Gesetzesstandpunkt.

Das Gleichniss vom reichen Mann. Lc 16 19—31. In der Verbindung mit v. 1—9 soll dieses 5. der sog. ebjonitischen Stücke, eine einfache, mit dem metabatischen δέ **19** angereihte Beispielserzählung, zeigen, was demjenigen Reichen bevorsteht, der Reichthum, statt in der v. 9 vorgeschriebenen Weise, im Interesse der eigenen Genusssucht und Hoffart verwendet. Πορφύρα ist Purpur und βύσσος weisses Baumwollzeug. Einziges Beispiel einer Namengebung ist es, wenn **20** der Arme, entsprechend seiner Situation (Kl), Lazarus (לְעָזָר Abkürzung von

אֱלִיעֶזֶר, Gotthilf) heisst; s. zu v. 24; derselbe war hingeworfen (ἐβέβλητο) vor des Reichen Thor εἱλκωμένος: so, nach Analogie von ἕλκειν = ἑλκύειν, ist augmentirt, nicht ἡλκωμένος, was regelmässige Bildung ist von ἑλκοῦν = schwärende Wunden verursachen; vgl. ἕλκος Geschwür. Eingetragene Beziehung auf die Verkommenheit des Heidenthums veranlasste 21 die LA ψιχίων zwischen τῶν und πιπτόντων nach Analogie von Mt 15 27 und καὶ οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ hinter πλουσίου nach Analogie von Lc 15 16. Nahe gelegt wurde eine solche Beziehung durch die Notiz, dass *aber auch noch* (ἀλλὰ καί) *die Hunde herzukamen, um seine Geschwüre zu belecken,* womit doch nur angedeutet sein kann, dass jene unreinen Thiere, deren Symbolik aus Mt 15 27 bekannt, ihn als ihresgleichen ansahen und behandelten (Ws); denn die Voraussetzung für den alten Streit der Exegeten, ob damit eine Steigerung seiner Qual (seit Chrys.) oder eine Milderung (seit Hier.), eine Art Mitleidshandlung (die meisten Neueren) berichtet werden solle, setzt überflüssiger Weise eine Ellipse vor ἀλλὰ καί voraus (vgl. Schz). Dafür wird er 22 nach dem Tod getragen εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ, was aber nicht mit dem Bilde des Mahles Mt 8 11 zusammenhängt, als läge Lazarus dem Vorsitzenden zunächst; sondern in der rabbinischen Sprache bezeichnet Paradies denjenigen Ort der Unterwelt, wo sich, im Gegensatze zur Gehenna, die Gerechten befinden, κόλπος aber deutet auf väterliche Umarmung, s. zu Joh 1 18. So nehmen IV Mak 13 16 Abraham, Isaak und Jakob die Frommen in ihren Schooss auf. Um den Gegensatz des Looses der Reichen gleichmässig darzustellen, liess man schon früh (א) καί zu Beginn von 23 aus; daher vg: sepultus est in inferno. Aber der Gegensatz besteht eben darin, dass das Begräbniss beim Armen gar nicht erwähnenswerth befunden wird, beim Reichen dagegen das parallele ἀπενεχθῆναι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων ersetzt. Der Hades ist an sich = שְׁאוֹל Unterwelt Act 2 27 31, hier aber resultirt aus dem Gegensatze zu dem „Schoosse Abrahams“ oder dem Paradies (Lc 23 43) die Bedeutung der Gehenna, der Behausung der Gottlosen, s. zu Mt 5 22. Beide Oertlichkeiten sind nach Midrasch Koh 7 14 so gelegen, dass man sich gegenseitig in Sicht hat. Lazarus (24 erhellt die Nothwendigkeit der Namengebung im Interesse der Darstellung) soll seine Fingerspitzen in Wasser (Gen. materiae bei Verba der Berührung) tauchen; kühlendes Wasser also im Paradies, Feuersgluth dagegen in der Hölle, wie Mc 9 44 46 48. Der naiven Sinnlichkeit dieser Darstellungsmittel entspricht auch die Voraussetzung der leiblichen Fortexistenz im Hades (Finger, Zunge, vgl. auch 22), wie Mt 5 29 30 18 8 9. Nach 25 ist Jedem sein Maass von Gütern bestimmt, darüber hinaus er keine Ansprüche mehr besitzt; der Reiche hat dieses Quantum bereits hinweg (ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου), Lazarus ὁμοίως (ἀπέλαβεν ἐν τῇ ζωῇ) τὰ κακά, wobei das Fehlen von αὐτοῦ rein zufällig ist. Da in beiden Fällen also das bestimmte Maass in diesem Leben erschöpft worden ist, bleibt für das andere Leben nur noch die jeweils gegentheilige Erfahrung im Reste, die aber, weil jenes Leben ein ewiges ist, durch kein Maass mehr begrenzt wird: Lazarus wird getröstet (Auslegungskanon Mt 5 4, bzw. 5), der Reiche gequält. Dem argumentum ab aequo tritt 26 das argumentum ab impossibili zur Seite: *und zu alledem* (ἐπὶ πᾶσι AD wie 3 20 gegen ἐν πᾶσι אBL it = in allem dazwischen befindlichen Raum) *ist eine grosse Kluft* (II Sam 18 17) unübersteigbar *zwischen uns befestigt.* Der zu 19 angegebene Zweck der Parabel wäre damit erledigt. Die Parabel erfährt aber 27—31 eine Erweiterung (so die Exegeten und Kritiker der Tübinger Schule, vgl. auch Furrer 118f), welche in dem

Reichen das ungläubige Judenthum erkennen lässt. Noch 5 Brüder hat er (so viele hat Juda Gen 29 32—35 30 17—20); diesen soll Lazarus als Revenant **28** *Zeugniss ablegen,* nämlich darüber, wie es im Jenseits aussieht; verschmäht man diese Ergänzung, so bleibt noch übrig διαμαρτυρεῖν = beschwören zu fassen. Aber auch hier wird **29** das σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (s. zu Mc 8 11) verweigert, und zwar, auf den Einwand **30** οὐχί (er weiss aus Erfahrung, dass Moses und die Propheten vergeblich predigen), definitiv **31**: *sie werden auch nicht* überredet, gewonnen, *zum Glauben gebracht werden* (πεισθήσονται) durch eine Todtenerstehung — also mit Bezug auf die von den Juden verworfene Predigt vom Auferstandenen. Die Beziehungen zu Joh 11 1—12 11 merkten schon die griech. Ausleger.

Das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberg. Mt 20 1—16.

Hier Erklärung des am Anfange 19 30 und Schlusse 16 spruchweise von den Ersten und Letzten Gesagten, wozu unseren Evglsten indessen nur eine unverhältnissmässige Betonung des Nebenumstandes 8 9 14 veranlassen konnte. Auf den wahren Sinn weist dagegen die Stellung zwischen der lohnsüchtigen Frage des Pt 19 27 und dem Streben der Zebedaiden nach Ehrenplätzen 20 21 hin. Somit wird das Gleichniss gegen jüd. Ansprüche gerichtet und dem Grundsatze dienstbar sein, dass der Gotteslohn unter allen Umständen ein Gnadenlohn ist und bleibt; als unwesentlich bleibt bei solcher Auffassung der Umstand ausser Betracht, dass der Lohn bei den Ersten auf Uebereinkunft beruht. Denn eine Beziehung auf die Auffassung des religiösen Verhältnisses als eines Contractes, die den Religionsfehler des Pharisäismus ausmachte, würde das Gleichniss schon zur Allegorie umstempeln. Ebensowenig darf man darum aber umgekehrt darin das Widerspiel zu der paul. Anschauung von einem besonderen Lehrerlohn I Kor 3 6 8 9 15—18 15 10 suchen. Nur der Gedanke einer nach quantitativem Maassstab erfolgenden Vergütung wird abgelehnt. Ueber eine rabbinische Variante zum Gleichniss vgl. Jülicher 168f.

Zum selben Zwecke, wie er 21 28 seinen Sohn in den Weinberg schickt, dingt der *Hausherr* **1** *mit* (ἅμα = una cum wie 13 29) *Tagesanbruch,* also nach morgenländischer Tageseintheilung um die 1. Stunde, nach römischer um die 6. Stunde, Taglöhner, mit welchen er **2** bezüglich des Lohnes *eins wurde um einen,* wörtlich aus einem *Denar,* so dass dieser als die Grundlage erscheint, daraus der Vergleich erwuchs, während δηναρίου 13 gen. pretii ist: übrigens ein für jene Zeit anständiger Tageslohn Tob 5 15. Die verschiedenen Stunden 3—6 versinnbildlichen einer allegorisirenden Ausdeutung die verschiedenen Zeitstufen bis zur Parusie. In Wahrheit handelt es sich nur um die Mannigfaltigkeit der Arbeitszeit im Gegensatze zur Einheit des Lohnes. Den nach unserer Zählung um 9, 12 und 3 Uhr Gemietheten wird wenigstens noch **4** versprochen *was billig und recht erscheinen mag,* den abends 5 Uhr Gemietheten **7** nach richtiger LA gar nichts mehr. Daher man in ihnen die Heiden finden wollte Rm 15 8 9, wie **8** in dem *Schaffner* (Lc 8 3), welcher Lohn auszahlt, *anfangend bei den Letzten* und fortfahrend *bis zu den Ersten,* den Messias. *Die Letzten* **12** *haben* freilich nur *Eine Stunde* im Weinberg *gearbeitet* (ποιεῖν wie Rt 2 19 LXX), *und* dennoch *hast du sie uns gleich gemacht:* diese Gleichheit des Lohnes wird auch Mt 25 21 23 hervorgekehrt. Die freie Güte des Herrn bestimmt **14** den Lohn, also kein „ehernes Lohngesetz" im Reich Gottes. Zum ὀφθ. πον. **15** vgl. Mc 7 22. Der rec. CD auftretende 2. Spruch **16** πολλοὶ γάρ κτλ. ist aus 22 14 eingetragen.

Dritte Leidensweissagung. Mc 10 32—34 = Mt 20 17—19 = Lc 18 31—34. Eine selbständige Einleitung berichtet Lc **31** von der Schrifterfüllung wie 21 22 22 37, wobei der Dativ τῷ υἱῷ τ. ἀ. ebensogut von γεγρ. III Mak 6 41 wie von τελεσθ. Mt 13 14 abhängig gedacht sein kann. Darüber fällt die, überdies auch zu Lc 17 11 nicht stimmende, Ortsangabe weg. Nachdem nämlich Jesus Mc 17 die

Herberge verlassen hatte, ist er jetzt 32 *auf dem Wege,* der Landstrasse, die nach Jericho führt v. 46. Entschlossen *zog er ihnen voran und sie wurden bestürzt,* weil sie sahen, wie er in der That die Richtung nach der Hauptstadt einschlug, wo er sich zugleich selbst den Untergang weissagte. *Die Nachfolgenden aber,* also ein Theil des v. 1 und 46 erwähnten Anhangs, *fürchteten sich* sogar: bei den Seitenreferenten weggefallene Schilderung der schweren Stimmung vor der Schlacht. Jesus *sammelt* daher *abermals* wie schon in Galiläa 9 31 *die Zwölfe um sich,* um ihnen, abgesondert von den Uebrigen, die früheren Weissagungen, zu noch grösserer Bestimmtheit gesteigert, zu wiederholen. Das doppelte παραδοθήσεσθαι Mc 33 an das Synedrium und von diesem an das heidnische Tribunal hat Lc 32 vereinfacht, das Verspeit- und Gegeisseltwerden Mc 34 dagegen gebracht, obwohl er dann die Erfüllung dieser Spezialität auslässt. Mt dagegen verfährt 19 in letzterer Beziehung gerade umgekehrt und setzt statt der Tödtung überhaupt gleich speziell die Kreuzigung. Die Schlussformel Lc 34 = 9 45 deckt die, durch Auslassung der nächsten Perikope entstehende, Lücke, indem sie, den Unverstand aus Mc 38 = Mt 22 abstrahirend, die Vorstellung erweckt, die Jünger seien, in fruchtlose Betrachtungen versunken, Jesu nachgewandelt, bis sie nach Jericho kamen. Uebrigens wird bei ihm in Folge der Einschaltung diese Weissagung zur vierten, vgl. 9 22 44 17 25.

Jesus und die Zebedaiden. Mc 10 35—45 = Mt 20 20—28 = Lc 12 49 50 22 24—27. Anstatt der Söhne, die sich auch Mc 35 nicht recht herauswagen mit ihrer Bitte, tritt zur Entlastung der Apostel (gleiches Motiv wie Mt 14 33 statt Mc 6 51 52 und Mt 17 23 statt Mc 9 32) Mt 20 die Mutter (27 56) ein, aber sowohl Jesu Antwort Mc 38 = Mt 22 wie der Unmuth der Uebrigen Mc 41 = Mt 24 wendet sich gegen die Zebedaiden selbst. Die Frage Mc 36 quid vultis me ut faciam vermischt die Construction des θέλειν mit Acc. cum inf. und diejenige mit Conj. deliberativus. Das ἵνα Mc 37 bringt Umschreibung des Objects zu δός. Wenn es sich in der analogen Perikope Mc 9 33—37 um Titelgrösse handelte, so jetzt um Machtstellung, näher um die Ehrenplätze im Messiasreich, welches Mt 21 an die Stelle der δόξα tritt, s. zu Lc 22 29. Der Anhängerschaft Jesu zerging somit der entsetzliche Sterbegedanke, wiewohl soeben schon zum 3. Mal ausgesprochen, immer wieder unter den Händen, während Worte wie Mt 19 28 = Lc 22 29 30 mit ihrem messianischen Glanz die Phantasie um so dauernder beschäftigten. Sie wissen nicht Mc 38, was sie bitten, weil zwar die „Herrlichkeit“ selbst in der Zukunft feststeht, für jetzt aber es sich nicht darum, sondern um Nachfolge durch Leiden und Tod handelt Mc 8 34 = Mt 10 38 16 24. Kelch ist im AT stehendes Bild für Verhängniss und schweres Geschick Jes 51 17, Jer 49 12, vgl. Mc 14 36 = Mt 26 39 = Lc 22 42 = Joh 18 11. Dasselbe Todeslos bildet die Taufe durch die über dem Haupt des Untersinkenden zusammenschlagenden Wasser ab Ps 42 8 69 2 3 16 124 4 5. Dieses 2. Bild fehlt Mt 22, hat dafür seine Parallele in der Erklärung, dass Jesus Lc 12 49 *gekommen* ist, *ein Feuer zu werfen auf die Erde,* d. h. eine Gährung der Geister hervorzubringen, wobei nach v. 51—53 nur zwischen Für oder Wider die Wahl bleibt. *Und wie* (τί = ὡς, wie sehr) *wollte ich, es wäre* (εἰ nach θέλειν wie JSir 23 14) *schon entzündet! Aber* 50 *ich muss* zuvor, wie LTH den Zusammenhang richtig erfassend beifügt, *mit einer Taufe getauft werden* (ἔχειν mit Infin. wie v. 4 7 40 42), *und wie drängt es mich* von beiden Seiten wie 8 37, Phl 1 23, daher LTH: wie ist mir so bange,

bis sie vollendet ist! Den beiden Jüngern verheisst Jesus auf ihr δυνάμεθα Mc **39** Theilnahme an seinem Geschick (Bluttaufe, erfüllt bezüglich des Jakobus Act 12 2), aber nicht etwa im Sinne eines ausgestellten Sicherheitsscheines für nachfolgende, desto grössere Befriedigung des Ehrbedürfnisses. Denn über die Ehrenplätze ist schon entschieden: **40** οἷς ἡτοίμ. (scil. δοθήσεται), wozu Mt **23** erklärend noch ὑπὸ τοῦ πατρός μου tritt. Die jetzt folgende Belehrung der Jünger über die Grössenverhältnisse im Reiche Gottes ist Lc 22 24—27 beim letzten Mahl angebracht und desshalb die ganze Perikope hier übergangen oder vielmehr **24** zu der Notiz zusammengeschrumpft, es habe sich unter den Jüngern *ein Wetteifer* (φιλον. eigentlich Liebe zum Streit I Kor 11 16, vgl. auch 18 zur Situation) erhoben, nämlich *darüber, wer von ihnen für einen Grösseren zu halten sei.* Jesu Erklärung bringt zunächst Mc **42** als Folie die Art und Weise, in welcher weltliche Ueberlegenheit sich geltend macht: *ihr wisset, dass die, welche als Herrscher gelten* (qui censentur imperare, vgl. οἱ δοκοῦντες Gal 2 9; diese Beziehung auf Anerkennung ihrer Hoheit fällt in der Vereinfachung Mt **25** weg) *unter den Völkern, Gewalt gegen sie brauchen und die Mächtigen unter ihnen Macht gegen sie üben,* d. h. sie halten sich nur dadurch oben, dass sie den Willen und die Interessen Anderer rücksichtslos unter ihren Willen und ihre Interessen beugen. Ebenso Lc **25**, wo anstatt der Composita die einfachen, sonst nur bei Pls begegnenden, Zeitwörter κυριεύειν und ἐξουσιάζειν stehen und noch hinzugefügt wird, dass die Tyrannen sich gleichwohl *Wohlthäter* (Euergetes war ein gebräuchlicher Ehrentitel des Alterthums, Beiname einiger Ptolemäer) anreden lassen, Jes 32 5. Im Reiche Gottes dagegen gilt Mc **43 44** = Mt **26 27** die Regel, dass wer am höchsten hinaufsteigen will, am tiefsten herabsteigen muss, vgl. Mc 9 35 = Mt 23 11 12. Zu Lc **26** ὑμ. δὲ οὐχ οὕτως wäre nach den Parallelen einfach ἐστέ zu ergänzen. Die Wahl der Ausdrücke νεώτερος und διακονῶν ist durch den Umstand bedingt, dass die νεώτεροι oder νεανίσκοι Act 5 6 10 beschwerlichere Dienstleistungen in der Gemeinde übernehmen, die Vorläufer der eigentlichen διάκονοι. Dass die Jünger zu solcher selbstverleugnenden Dienstfertigkeit durch Jesu Beispiel und Vorbild verpflichtet sind, erhellt Lc **27** aus einer Frage nach dem Eindruck, welchen sie aus Jesu Auftreten und ihrem Verkehr mit ihm davongetragen haben. Dabei ist weder bei ἀνακ. an das Passamahl, noch bei διακονῶν an Darreichung der Eucharistie durch die Diakonen zu denken (wiewohl beide Beziehungen, von Lc eingetragen, zur Verpflanzung des Wortes an diese Stelle beigetragen haben dürften, vgl. Ws), sondern die Frage bezieht ihren Anschauungsstoff aus dem Bilderkreis von 12 37 17 8. In der Welt gilt der zu Tische Liegende als der Grössere, weil er sich bedienen lässt. *Ich aber,* wiewohl in Wahrheit der Grössere, habe das Dienen zu meiner Lebensaufgabe gemacht, *bin in eurer Mitte wie der Dienende geworden,* inscenirt Joh 13 4—17. Derselbe Gedanke wird in paulinisirender Form Mc **45** (καὶ γὰρ ὁ υ. τ. ἀν. οὐκ ἦλθεν κτλ. wie Rm 15 3 καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν ἀλλά κτλ.) = Mt **28** (nur dass hier ὥσπερ statt καὶ γάρ einleitet) so ausgedrückt, dass auch Jesus seinen Beruf nur im Dienen gefunden (Phl 2 7 μορφὴν δούλου λαβών, I Kor 9 19 πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα) und in solchem Dienst sein Leben gelassen habe (Phl 2 8 ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου). Vgl. Runze, ZwTh 1889, 148—229. Das Ursprüngliche ist somit in erster Linie bei Lc zu suchen (Ws, Mc 356, Runze 152 f 159 f). Schon die Antithese οὐ διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι

entspricht der sonstigen stilistischen Eigenart des Mc (Runze 160f). Entschiedener noch geht über das bei Lc Gebotene der Schlusssatz καὶ δοῦναι κτλ. hinaus. Aber der Gedanke selbst, dass auch der Tod in die grosse Dienstleistung mit einbegriffen sei, ist darum Jesu nicht abzusprechen, und selbst der Begriff des Lösegeldes, durch welches ein Sklave freigekauft wird, steht noch in Beziehung auf das Dienstverhältniss (Wdt II 511f). Aber auch mit früheren Aussagen Jesu wahrt die unsrige eine gewisse Continuität. War Mc 8 37 = Mt 16 26 von einem Lösegeld für die Seele ἀντ. τῆς ψυχῆς die Rede, so wird jetzt die ψυχή selbst zum λύτρον (LXX für גְּאֻלָּה oder פִּדְיוֹן oder כֹּפֶר). Was jener Stelle zufolge Niemand leisten kann, eine dem Geschick endgiltiger Vernichtung verfallene Seele loskaufen, ist Christus im Stande, Gott darzubieten, und zwar natürlich nicht für sich, sondern ἀντὶ πολλῶν (vgl. Mc 14 24 ὑπὲρ oder Mt 26 28 περὶ πολλῶν). Fraglich bleibt dabei, ob ἀντί (תַּחַת) = „anstatt" (I Kor 11 15) im strengen Sinn der Stellvertretung zu fassen und wie Mt 17 27 mit δοῦναι zu verbinden (Ritschl II^{3} 69f, Runze 180f 184f) oder = „für", „gegen" (Rm 12 17) im Sinne des Tauschverhältnisses zu nehmen und unmittelbar mit λύτρον zu verbinden ist (Wdt II 512f). Im ersteren Fall entspricht dem λύτρον mehr der Begriff der „Deckung" als Schutzmittel כֹּפֶר, im letzteren ist es „Aequivalent", ein ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων I Tim 2 6. Diese πάντες sind identisch mit unseren πολλοί, sämmtliche Menschen, auf welche die erlösende Wirksamkeit der bis zum Tod ausgedehnten Dienstleistung sich erstreckt. Schon dieser Ausblick auf den Erfolg zeigt, dass und inwiefern ἀντί auch hier in die Bedeutung ὑπέρ übergeht = zu Gunsten; s. zu Joh 10 11 und vgl. Lucian, Dial. deorum 4 2 τεθύσεσθαι λύτρον ὑπὲρ ἐμοῦ, Jos. Ant. XIV 7 1 λύτρον ἀντὶ πάντων ἔδωκεν. Der Eine υἱὸς τ. ἀ. steht den πολλοί entgegen, wie Jes 53 11, unus pro multis und zugleich δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων I Pt 3 18. Dagegen kann die hier vorausgesetzte Einzigkeit Jesu nicht etwa in einem Privilegium gegenüber dem Todesgeschick gesucht werden; vgl. Runze 193—209. Uebrigens kennt auch die rabbinische Lehre eine Sühne durch Tod der Gerechten und Strafleiden (Weber 314, Wünsche 20, Baldensperger 128, Pfl 168f), während gleichzeitig ein leidender Messias den vorchristl. Quellen der jüd. Theologie ganz fremd ist (Baldensperger 120f, Schr II 464f). Erst Jesus vereinigt also den Leidensgedanken mit dem Messiasberuf, indem er in seinem, im Dienst der Brüder freiwillig aufgeopferten, Leben die persönliche Leistung sieht, auf Grund welcher er aufopfernden Dienst der Bruderliebe fordert als Grundgesetz in seinem Gottesreiche. Darum aber gilt auch in letzterem eine Praxis, die das directe Widerspiel zum Hergang bei Gründung und Erhaltung weltlicher Reiche bildet. In dieser Beziehung seines berufsmässig gebotenen Leidens zu den obersten Interessen der Jüngerschaft versöhnt sich Jesus selbst mit der Unentrinnbarkeit seiner irdischen Niederlage, und in der fortwirkenden Kraft und ewigen Wahrheit dieses Gedankens liegt die versöhnende Macht seines Todes beschlossen Uebrigens fügen abendländische Zeugen wie D und eine Randbemerkung der Philoxeniana (Runze 166f) bei: ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι mit einem angehängten Auszug aus Lc 14 8—10.

Heilung des Bartimäus. Mc 10 46—52 = Mt 9 27—31 20 29—34 = Lc 18 35—43. In Jericho, der wie eine Oase in der judäischen Wüste prangenden Palmen- und Balsamstadt, gestaltet sich Jesu und seiner Jünger Wanderzug zu einem messianischen Triumphzug. Anlass dazu bot die Heilung eines Blinden,

dessen Genesung aber unter allen Geschichten ähnlichen Inhalts (s. zu Mc 8 23) allein in den Verlauf der Begebenheiten wirklich eingreift, sofern eben dieses letzte Aufflammen der Heilkraft (spätere Wunder auf jüd. Boden kennt der Grundbericht nicht) den sofort beschriebenen Erfolg hervorruft und namentlich den Einzug in Jerusalem veranlasst. Eben darum sind auch Mc **46** und Mt 20 **29** im Recht, wenn sie die Heilung in den Moment setzen, da Jesus, umgeben von seinen Jüngern und vielem Volk, Jericho verlässt, gegen Lc **35**, wo die Scene beim Einzuge statt hat. Dieser fällt bei Mt geradezu aus, während für ihn der 3. Evglst, der mit unserm Abschnitt 19 3 den Zudrang des Volkes erklärt, wegen 19 1—10 ein besonderes Interesse an den Tag legt. Den Namen, ein zum nomen proprium gewordenes Patronymicum, nennt nur Mc, und zwar sowohl aramäisch, als verdolmetscht. Uebrigens ist das hebr. טָמֵא = unrein, syr. und arabisch dagegen = blind. Auf die Kunde, dass *Jesus der Nazaräer* Mc **47** = Lc **37** vorbeizieht, ruft er ihn wiederholt als *Davidssohn* an Mc **48** = Mt **31** = Lc **39** (sonst nur bei Lc und Pls steht σιγᾶν, wie hier gegenüber dem synopt. σιωπᾶν). Die messianische Stimmung des geleitenden Volkes hat somit auch ihn berührt, er spricht das Wort offen aus, lässt sich durch das, wie Mc 10 13 = Mt 19 13 = Lc 18 15 zu beurtheilende, ἐπιτ. nicht irre machen, und aus Anlass seiner Heilung wird der anfangs noch vereinzelte Messiasruf bald Mc 11 9 10 = Mt 21 9 = Lc 19 38 zur Losung des ganzen Zuges. Die verkürzte Darstellung Lc **40** entspricht dem Sondereigenthum des Mc, nämlich **49** den Worten Jesu und des Volkes und **50**, wo der Blinde sein Oberkleid abwirft und zu Jesus hinläuft. Wie aus letzterem Zug, so geht auch aus ἀναβλέπειν Mc 51 52 = Mt 34 = Lc 41—43 hervor, dass nicht Blindheit von Geburt Joh 9 1, sondern Erkrankung der Sehorgane vorlag. Der Ausdruck Rabbuni steht Mc **51** und Joh 20 16: nicht „mein Meister", sondern respectvollere Form für Rabbi, s. zu Mt 23 7 8. Mt hat, nachdem er den Blinden von Bethsaida Mc 8 22—26 ausgelassen, den Blinden von Jericho nicht bloss verdoppelt, sondern er bringt auch die solcher Gestalt veränderte Erzählung doppelt, nämlich als Muster einer Blindenheilung schon 9 27—31; s. zu 12 24 = Lc 11 15. Die Identität mit der Jericho-Perikope erhellt aus dem messianischen Zuruf Mt 9 **27** = 20 30 31, der an einem früheren Orte der Geschichte Jesu, zumal als von ihm angenommen, undenkbar ist, die Beziehung auf die Bethsaida-Perikope daraus, dass Jesus 9 29 und 20 34 durch Berührung heilt, wie Mc 8 23 25. Die übrigen Sonderzüge der früheren Erzählung entspringen dem Streben nach Variation, ähnlich wie Mt 9 32—34 vgl. mit 12 22—24 der Fall war. Doch erinnert das ποιῆσαι 9 **28** an 20 **32** (nach Mc) und die πίστις 9 **29** an Mc **52** = Lc **42**, wo Jesus übrigens durch das blosse Wort heilt. Der Schluss Mt 9 **30** entspricht wie 20 **33** dem at. Motive Jes 35 5 τότε ἀνοιχθήσονται ὀφθαλμοὶ τυφλῶν und II Reg 6 17 καὶ διήνοιξε κύριος τοὺς ὀφθ. αὐτοῦ καὶ εἶδε. Im Uebrigen ist hier das Verbot aus Mc 1 43 44 8 26 und **31** das Thun der aus dem Hause v. 28 Entlassenen aus Mc 1 45. Einen anderen Schluss bildet Lc **43** wie 7 16 9 43.

Zakchäus. Lc 19 1—10. Auf dem Durchzug **1** durch Jericho, der hier wie ein Vorspiel zum Einzug in Jerusalem erscheint, stösst er auf Zakchäus **2**, dessen Namen זַכַּי = Rein. Ein derartiger *Oberzöllner* hatte u. A. wohl die Ausfuhr des Balsams zu überwachen. *Von Gestalt* (s. zu 2 52) *klein* **3**, steigt er **4** *auf einen Maulbeerfeigenbaum*, συκομορέα = συκάμινος 17 6, was auch in der Stadt denkbar ist (vielleicht Baumallee). In diesem, nach seinem Anblick so sehn-

süchtigen, Manne erkennt Jesus 5, nach der eigenen Vorschrift Mt 10 11 handelnd, den Wirth, der ihm für seinen Aufenthalt in Jericho bestimmt ist: *heute* (wichtiger Moment wie 4 21) *muss* ich nach göttlicher Bestimmung *in deinem Hause rasten,* μεῖναι wie Joh 1 39. Der Zöllnerumgang Jesu in Galiläa scheint vorzuschweben, zumal sich 7 auch das stereotype Murren 5 30 15 2 einstellt. Zakchäus aber *trat hin* 8 und gelobte, überschwängliche Vergütung für alle Verschuldungen zu leisten, sowohl für die mit seinem Amt überhaupt verbundenen, als für darüber hinaus mit Bewusstsein begangene. Um erstere zu sühnen, gibt er *die Hälfte* (ἡμίσεια oder ἡμίσια; als neutr. plur. von ἥμισυς sollte eigentlich ἡμίσεα stehen, daher rec. ἡμίση) *Armen* als Almosen, daher wohl der nach 11 41 zu erklärende Name 1; so er aber *Jemanden übernommen hat* (über συκ. s. zu 3 14, hier construirt wie ἀποστερεῖν τινός τι), erstattet er es *vierfältig,* also nach Lev 5 24, bzw. 6 5, Num 5 6 7 mehr als genug; doch vgl. Ex 21 37, bzw. 22 1, 22 3, bzw. 4, II Sam 12 6. Im römischen Recht findet 4facher Ersatz bei furtum manifestum statt. Die Rede erinnert an I Sam 12 3. Jesus aber 9 *sprach im Bezug auf ihn: heute ist diesem Hause* „der Tag des Heils" II Kor 6 2 angebrochen, *demgemäss dass* sein Besitzer *auch,* trotz seiner Stellung und Reputation in der Gesellschaft, *Abrahams Sohn* ist, wie 13 16 eine „Tochter Abrahams" vorkam; freilich nicht bloss im Sinne der nationalen, sondern auch der sittlichen Angehörigkeit, bei durchgeführter Allegorik sogar im Sinne von Rm 4 1—24, Gal 3 9, als wäre er auch nur auf den Baum gestiegen, um als Heide Rm 11 17 18 abzubilden. Aber zur Rechtfertigung beruft sich 10 Jesus nicht etwa auf seine universalistische Mission, sondern nur auf seinen heilandsmässigen Beruf, s. zu 9 56, Mt 18 11 und vgl. II Kor 10 8 13 10, I Tim 1 15.

Die jerusalemischen Tage.

Einzug in Jerusalem. Mc 11 1—11 = Mt 21 1—11 = Lc 19 28—38. Auf dem weiteren Marsch zog Jesus kühn voran Lc 28 ἐπορ. ἔμπροσθεν, nach Mc 10 32. Endlich nähert sich der Zug *Jerusalem,* und zwar so, dass zunächst *Bethanien* (s. zu Joh 11 18) am südöstlichen Abhange des Oelberges (Lc 29 wie 21 37, Act 1 12 und bei Josephus ἐλαιών = olivetum statt „Berg der Oliven" Lc 37), um den sich die Strasse von Jericho herumwindet, erreicht wird. Der mittlere Gipfel ist etwa 900 Meter über dem Meer, 150 über dem Thal Josaphat. Nachdem man dann noch um die Ecke gebogen, hatte man in Bethphage (Feigenhaus: so hiess eine Vorstadt, irgendwo an oder auf dem, vom Tempelberg nur durch das Kidronthal getrennten, Oelberg gelegen) den Anblick von Jerusalem. Fraglich ist, ob Mc bloss Bethanien hat (abendländische LA), wie Mt bloss Bethphage, Lc aber beide Ortschaften combinirt oder aber seinen Text einfach aus Mc bezogen hat, wo die ältesten Uncialen lesen εἰς Ἱεροσόλ. εἰς Βηθφ. καὶ Βηθ., d. h. die Stationen vom Endziel aus bestimmen: *nach Jerus.* und zwar *nach Bethphage und Bethanien,* s. zu 10 1. Der zweite Name ist unter dem *Dorf* Mc 2 = Lc 30, an dessen Eingang (εὐθύς) das Lastthier angebunden stehen wird, gemeint; auch Mc 11 14 3 hat Jesus dort Bekannte: dies der Grund der Celebrität des überhaupt nur im NT genannten Fleckens, während Bethphage, woran Mt 2 gedacht werden muss, auch im Talmud vorkommt und dort zum Weichbilde der Stadt

gerechnet wird. Der πῶλος kann ebenso gut ein Pferd als ein Esel sein; Mt fasst ihn wegen 4 5 in letzterem Sinn, indem er ihm zugleich aus derselben Veranlassung die mütterliche Eselin beigibt, so dass man an Gen 49 11 erinnert wird. Wegfallen muss bei solcher Verdoppelung der Zug, wornach *auf ihm*, dem Füllen, *noch kein Mensch gesessen hatte*, es also zu heiligem Gebrauche dienlich war nach Num 19 2, Dtn 21 3, II Sam 6 3. Zur Beseitigung etwaiger Behelligungen der Jünger soll es nach Mc **3** = Lc **31** genügen, dass (ὅτι recit. oder: *weil*) *der Herr seiner* (Mt **3** *ihrer*) *bedarf*. Zur Beruhigung des Jesu ohne Zweifel bekannten Besitzers fügt Mc hinzu: *und sofort schickt er es wieder hierher*. Aus der so verheissenen Rücksendung macht Mt eine fortgesetzte Weissagung: *sofort aber wird er*, der Besitzer, *sie entsenden*, d. h. euch überlassen. Das Motiv seiner meisten Aenderungen liegt aber in dem Weissagungsbeweis **4** aus der, allgemein messianisch gedeuteten, **5** mit Einleitungsworten aus Jes 62 11 eingeführten und frei theils nach dem Grundtext, theils nach LXX citirten, Stelle Sach 9 9. Das Reiten auf dem Esel statt auf dem Kriegsross deutet auf den „Friedefürsten“ Jes 9 5, den „Frieden (Heil) ohne Ende“ in seinem Reiche, hier noch speziell auf die Selbstcharakterisirung Mt 11 29. Dem hebr. parallelismus membrorum *auf einem Esel und auf dem Jungen der Lastträgerin* hat also Mt die Vorstellung von 2 Thieren abgewonnen, welche freilich sofort unvollziehbar wird, vgl. 7 ἐπάνω αὐτῶν. Ueber dieser Einschaltung ist die ausführliche Erzählung ausgefallen, wie zur Bestätigung des wunderbaren Vorherwissens Jesu (besonders betont Lc **32**, doch auch schon Mt 2 3 leitender Gesichtspunkt, trotzdem dass die Verabredung noch durchscheint) die entsandten Jünger Mc **4** das Füllen *auf dem Wegscheid*, eigentlich „herumführenden Weg“, d. h. da wo von der Landstrasse der Weg in das Gehöft abführt, fanden, worauf *seine Herren* Lc **33** statt τινὲς τῶν ἐκεῖ ἑστ. Mc **5** die erwarteten Worte wirklich sprechen und Mc **6** = Lc **34** in der angewiesenen Weise beruhigt werden. Die Initiative Jesu bei der nun erfolgenden messianischen Demonstration tritt am deutlichsten hervor Mc **7** *er setzte sich darauf*, nach Mt **7** freilich wegen V. 2 5 auf beide: wie das? Besser wird die Sache nicht durch Beziehung von αὐτῶν auf ἱμάτια; die Harmonisten erinnern an Hom. Il. 10 513 529 ἵππων ἐπεβήσατο. Nach Lc **35** *setzen* die Jünger *ihn darauf*, dieselben, welche das Füllen auch mit ihren Kleidern schmücken, während andere Theilnehmer des Triumphes, *der grösste Theil des Volkes* Mt **8**, die ihrigen auf den Weg breiten (ähnliche Demonstration bei Jehus Thronbesteigung II Reg 9 13), wieder andere *Streuwerk*, Laub *aus den Ackerhöfen* Mc **8**, *Zweige von den Bäumen* bei Mt zum selben Zwecke benutzen. Die προάγοντες Mc **9** werden durch Hinzufügung von αὐτόν Mt **9** zum ehrenden Geleite. Dem *Hosianna* (Gib doch Heil!) aus Ps 118 25 aus dem Wege gehend, bezeichnet Lc **37** genauer die Stätte, wo der Triumphgesang begann: *als er schon an den Abhang des Oelbergs kam*, motivirt zugleich diesen Gesang, weil erst hier Stadt und Tempel sichtbar waren, und versetzt **38** seinen Wortlaut mit einer, durch ἐν ὑψίστοις Mc **10** = Mt **9** hervorgerufenen, Reminiscenz an das, auch bereits zum Gemeindelied gewordene, Gloria 2 14. Der *König* erinnert an Sach 9 9 = Mt 5. Einfacher und ursprünglicher geben Mc und Mt den Messiasgruss aus Ps 118 26, s. zu Mt 11 3 = Lc 7 19. Nach Hier. hätten die Juden diesen Ps überhaupt messianisch gedeutet. Mit dem Messias kommt aber auch sein Reich, *das Reich unseres Vaters David*. Die Darstellung schliesst jeden Zweifel daran aus, dass

Jesus, dessen Schicksal sich in Jerusalem entscheiden sollte, diese Geltendmachung seiner messianischen Rechte beim Einzuge selbst veranlasste, mit Absicht alle Schleier fallen lassend, die messianische Frage zur Actualität erhebend und die Krisis herausfordernd. Sondereigenthum sind einerseits die Notiz, dass Mt **10 11** über dem Einzuge Jesu die ganze Stadt in Bewegung gerieth, allenthalben die Neugier auf dem Plane war, andererseits Mc **11** der Zug, dass Jesus an diesem 1. Tag, d. h. entweder dem 7. oder dem 10. Nisan, den Tempelhof besuchte (s. zu Mt 21 12 und 17) und *Alles ringsherum ansah.* Hier wie dort besteht also die Voraussetzung, dass Jesus ein Fremdling in Jerusalem ist, er dem Volke, die Stadt ihm fast neu.

Abweisung der pharisäischen Einsprache. Lc 19 39 40. Einige Pharisäer *aus dem Volke* **39**, unter welches sie gerathen waren, fordern ihn auf, den compromittirenden Jubel als Unfug abzustellen. Er aber findet **40**, dass Jubeln jetzt oder nie an der Zeit ist. Wo es Menschen nicht thun, so Steine: sprichwörtlich nach Hab 2 11, wie saxa loquuntur. Wesentlich derselbe Inhalt erscheint in anderer Form Mt 21 15 16.

Weissagung der Zerstörung Jerusalems. Lc 19 41—44. Ein Ersatz für die indirecte Weissagung der, bei Lc wegen 13 6—9 hier übergangenen, Geschichte vom Feigenbaum. Zum Weinen über Jerusalem **41** vgl. Rm 9 1—3; **42** ist Aposiopesis: *Wenn auch du, und zwar* (wie Act 2 18 17 27) *an diesem deinem Tag,* im Gegensatze zu den entschwundenen Gnadenfristen Kapernaums, Nazarets, Bethsaidas, *erkannt hättest, was zu deinem* (in ℵBL fehlt aber σου beidemal, ausserdem auch καί γε) *Heile dient,* wie 14 32, so wäre dir geholfen. *Nun aber,* wie die Dinge in Wirklichkeit liegen, *ward es* durch göttliches Verhängniss wie Joh 12 37—40, Rm 11 7—10 *vor deinen Augen verborgen. Denn* **43** begründet entweder den Wunsch am Anfang oder die constatirte Thatsache am Ende von v. 42, und von den 5 καί ist das 1. wie 23 44 = ὅτε 17 22 zu fassen. Der Weissagung liegt Jes 29 3 zu Grunde, im Einzelnen ist sie genau ex eventu ausgeführt (s. Einl. III 3). Die Erfüllung steht Jos. Bell. V 6 2 9 2 11 4—12 2. Statt περιβάλλειν = cingere lesen ℵAC παρεμβάλλειν = ein Lager (παρεμβολή) schlagen. Der Drohung, dass **44** *sie dich dem Erdboden gleich machen werden,* ist zeugmatisch beigefügt *und deine Kinder,* wobei an Hos 10 14 14 1, Nah 3 10, Ps 137 9, II Reg 8 12 zu denken. Das Weitere ist aus Mc 13 2. *Die Zeit deiner Heimsuchung* ist die Zeit, da Gott ein Einsehen (ἐπισκοπή = Inspection) nimmt, sich merken lässt, gnädig oder strafend, im AT auch in malam partem gebraucht; vgl. 1 68 7 16, I Pt 2 12. Die Erfüllung wird berichtet Jos. Bell. VII 1 1.

Verfluchung des Feigenbaums. Mc 11 12—14 = Mt 21 18 19. Am 2. Tag Mc **12** sieht Jesus beim Gang von der bethanischen Herberge nach der Stadt Mc **13** = Mt **19** einen Feigenbaum und vermuthet Frucht auf ihm.

Solche schien nämlich der dichtbelaubte Baum zu versprechen, da er, noch ehe die Blattknospen sich entwickeln, um die Osterzeit jene Blüthen ansetzt, welche sammt dem Samen inwendig in einem Fruchtboden entstehen, der allmählich zu einer kugeligen oder birnförmigen Scheinfrucht auswächst. Gleichwohl täuschte sich Jesus, *denn es war noch nicht Feigenzeit.* Die am jungen Holze hervorwachsenden Sommerfeigen, Kermusen, werden erst im August, die noch am vorjährigen ansetzenden Frühfeigen, Bokkoren, doch auch erst im Juni reif, und zwar diese ziemlich gleichzeitig, jene dagegen nach einander bis in den beginnenden Winter hinein; manche bleiben sogar hängen, um erst mit beginnendem Frühjahr vollends auszureifen. Aber an solche Winterfeigen ist schwerlich zu denken, weil sie mit der Belaubtheit des Baumes in keinem Zusammenhang stehen; vgl. ἄρα Mc 13. Am galiläischen See dauerte nach Jos. Bell. III 10 8 (s. zu Mc 6 53) die „Feigenzeit“ 10 Monate lang. Von dorther aber brachte Jesus seine

Erfahrungen in das keineswegs ebenso paradiesische Judäa mit. An sich war der Anblick nicht auffallend, da die Feigenbäume in Syrien, wo sie übrigens zu Hause sind, im April allgemein ihren Laubschmuck anlegen. Vielleicht ist aber auch jene Motivirung des Mc irrig, und handelt es sich hier weniger um die „Feigenzeit" überhaupt, als vielmehr um ein einzelnes Exemplar, d. h. um einen Feigenbaum, der bei überreichem Blätterschmuck Fruchtansätze gänzlich vermissen liess, also geil geworden war (Furrer 119f).

An der Landstrasse nach Mt fand Jesus den Baum und *ging auf ihn zu*, ἐπ' αὐτήν auch bei Mc, also nicht etwa: „stieg auf ihn"; nur der hohe, dickstämmige Maulbeerfeigenbaum vermag die Last des Menschen zu tragen Lc 19 4. Der Unmuth über die Enttäuschung veranlasst eine Verwünschung Mc **14**, aus welcher bei Mt eine Drohweissagung wird; auch erweitert sich μηκέτι in οὐ μηκέτι = οὐ μή ἔτι: Alles im Dienste der symbolischen Umdeutung des ganzen Vorganges, welche dann auch Mc 20 zu Tage tritt. Der fest geschlossene, durchaus geschichtliche Zusammenhang, in welchem uns die Perikope begegnet (s. Einl. II 4), drängt übrigens zur Annahme eines thatsächlichen Untergrundes, welcher mit Wahrscheinlichkeit in der Weissagung baldigen Absterbens gefunden wird, womit Jesus den Feigenbaum in der Nähe des „Feigenhauses" (s. zu Mc 11 1 = Mt 21 1) verliess. Indem dieser ein nicht vorhandenes Leben lügt, ist er zum Bilde Israels geworden, bei dem die Frömmigkeit äusserer Prunk geworden, in die Blätter geschossen war, in Gottesdiensten und Festen aufging, während Früchte vergeblich erwartet wurden: also zugleich auch Umsetzung des Gleichnisses Lc 13 6—9 in Geschichte nach Anleitung von Mch 7 1, Hos 9 10 (Gott sucht und findet Israel wie Frühfeigen); vgl. Lc 17 6.

Bussruf. Lc 13 1—5. Geschichtlich glaubhafte Einleitung zu dem Gleichniss vom Feigenbaum. Wir wissen zwar sonst nichts mehr von der Schlächterei, welche Pilatus **1** bei Gelegenheit eines Festes unter galiläischen Wallfahrern im Tempelhof veranstaltet hat, so dass *er ihr Blut mit* demjenigen *ihrer Opfer vermischte*. Aber wenigstens ganz ähnliche Thaten desselben Landpflegers berichtet Jos. Ant. XVIII 3 2 4 1. Diesmal mochte wohl Barabbas in die Sache verwickelt sein, denn der Mc 15 7 erwähnte Aufstand gehörte mit zu den Vorläufern des jüd. Krieges, an welchem sich später die, überhaupt zur Insurrection geneigten (Jos. Ant. XVII 9 3 10 2, Vita 17), Galiläer mit Leidenschaft betheiligt haben (Jos. Ant. XX 5 3, Bell. II 17 9 4 3 12 5 1). Aber wie in den Greueln dieses Krieges Schuldige und Unschuldige mit einander untergegangen sind, so sollte man auch damals nicht zu Ehren des populären Vergeltungsglaubens aus dem Strafgericht, welches über die zufällig im Tempelhof Anwesenden ergangen, auf ein hervorragendes Maass ihrer Schuld (*dass sie Schuldige geworden*, ἐγένοντο, *mehr als Alle:* παρά 2 und **4** = מִן statt Comparativ, wie 18 14), wohl aber soll man jederzeit aus dem Vorhandensein der Schuld auf die Gewissheit der Strafe schliessen (der Sinn von Mt 24 28 = Lc 17 37) und demgemäss in grossen Unglücksfällen, welche Wohlstand oder Leben Vieler vernichten (Jesus selbst, der sich zur Zeit noch in Galiläa befindet, weiss von einem anderen Fall in Jerusalem zu berichten, da *der Thurm in Siloah*, im Südosten der Stadt gelegen Jes 8 6, Joh 9 7, ihrer 18 erschlug), ein Warnungszeichen für Alle, einen Anlass und Ruf zu allgemeiner Busse finden. Lässt das Volk von seinen politischen Messiasträumen nicht ab, so wird es in seiner Gesammtheit den Römern zum Schlachtopfer fallen, unter den Ruinen seiner Thürme und Festungen begraben werden.

Erstes Gleichniss vom Feigenbaum. Lc 13 6—9. Der *Feigenbaum* **6** ist Sinnbild Israels Jer 24 2—10, wie auch der um ihn sich schlingende, daher Hos 9 10, Mch 7 1 mitgenannte Weinstock; dem entspricht hier *im Weinberg*. Zur Charakteristik Palästinas bringen Josua und Kaleb Trauben und Feigen mit Num 13 23. Rasches Hinsterben und Welken der Blätter oder Unfruchtbarkeit des Feigenbaumes symbolisiren Israels Unglück Jo 1 12, Hos 2 14, Hag 2 19, Jer 8 13. Die *3 Jahre* **7** beziehen sich nicht etwa auf die 3 Jahre des johann. Geschichtsrahmens, sondern können so gut wie anderswo 3 Tage (s. zu Lc 13 32) eine kurz bemessene Frist bezeichnen; übrigens trägt der Feigenbaum in der Regel im 3. Jahre Frucht. Er *macht das Land unnütz*, indem er den Boden aussaugt, Schatten wirft, Raum wegnimmt. Mit dem Pessimismus des Weinbergbesitzers contrastirt der Optimismus des Weingärtners. Entsprechend der jüd. Sorge für Bäume Dtn 20 19 will er **8** den Baum *auch dieses Jahr* noch *lassen, bis dass ich um ihn gegraben und Dünger geworfen haben werde*. Nach der schwierigeren LA von ℵBL καρπὸν εἰς τὸ μέλλον · εἰ δὲ μήγε (**9** statt καρπόν · εἰ δὲ μήγε εἰς τὸ μέλλον) ist das verschwiegene καλῶς ἔχει zu denken hinter *und wenn er etwa Frucht getragen haben wird für das folgende* Jahr. Das Gleichniss versinnbildlicht die Dringlichkeit der v. 3 und 5 geforderten Busse, da die Langmuth Gottes einmal ihr Ziel findet.

Ist dieses Ziel erreicht, so erfolgt der Fluch über den unfruchtbaren Baum mit dem Erfolg des Verdorrens, wie in der Erzählung der beiden älteren Snptker. Dass Lc dieselbe auslässt, beweist nicht bloss, dass er das Gleichniss für einen Ersatz derselben ansieht, sondern auch, dass das Interesse an Erzählungen wie die vom verdorrenden Feigenbaum ganz auf ihrem Lehrgehalt beruhte. Somit liegt hier ein Beispiel vor für, aus Gleichnissreden hervorwachsende, Naturwunder und ein Fingerzeig auf das treibende Motiv bei Entwerfung solcher Wunderbilder; s. Einl. II 5.

Die Tempelreinigung. Mc 11 15—17 = Mt 21 12 13 = Lc 19 45 46. Der 2., nach Mt **12** noch 1., Tag in Jerusalem bringt die Eröffnung (ἤρξατο Mc **15** = Lc **45**) des Kampfes, wozu es am Abend des vorigen Tages zu spät war, gleichsam die Eroberung des Tempels von Seiten Jesu, der hier die am Einzugstag übernommene Rolle durch eine demonstrative Eiferthat weiter fortsetzt. Da übrigens das sog. Zelotenrecht Num 25 6—13 ein unfindbarer Artikel ist, kann hier die Cultusreform Mal 3 1—4 nur als messianische Function in Betracht kommen; s. zu Mc 11 28. Vgl. GFRÖRER, Geschichte des Urchristenthums III 148 f.

Im ἱερόν, näher τὸ ἔξωθεν ἱερόν, nämlich im Vorhof der Heiden, der durch ein steinernes Gitterwerk von den inneren, israelitischen Vorhöfen abgeschnitten war, hatte sich der, nicht im AT, wohl aber im Talmud erwähnte, Tempelmarkt festgesetzt: eine Einrichtung, welche in der nachexilischen Zeit um der auswärtigen Festbesucher willen (bezüglich der Einheimischen s. zu Mt 17 24) getroffen worden zu sein scheint. Denn im Interesse dieser lag es, dass man Ochsen, Schafe und andere Opferthiere, Mehl, Salz, Oel, Wein, Weihrauch und, weil die Tempelsteuer nur in der nationalen Münzsorte entrichtet werden durfte, auch Wechselbänke im grossen Vorhof erblickte. Seit Pompejus kam neben dem griech. auch römisches Geld in steigendem Maasse ins Land; allmählich wurden die Preise nach römischer Münze bestimmt; daher As, Quadrans, Denar im NT. Nur im Tempel wurde bloss der heilige Sekel zugelassen; in diese (syr.) Doppeldrachmen wechselten die κολλυβισταί (von κόλλυβος = Agio) die, in römischer Währung geprägte, Landesmünze mit einigen Abzügen um. So war der Tempel Jahrmarkt, Viehstall, Krämerbude und Taubenschlag geworden, und störte das, im nothwendigen Gefolge dieser Thatsache einhergehende, Feilschen, Uebervortheilen und Streiten die Andacht aufs Gröblichste, zumal auch die der Heiden, in deren Bezirk der Unfug statt hatte.

Zu solchem Unfug kam nach dem Sonderbericht Mc **16** noch, dass man, wie aus dem Tragen von Hausgeräth hervorgeht, den Vorhof als Durchgang gebrauchte, um sich Umwege aus einem Theile der Stadt in den anderen oder nach auswärts zu ersparen. Wenn nun Jesus dem gewaltthätig und mit Erfolg

entgegentritt, so begreift sich dies angesichts des Volksanhanges, auf den er noch zählen durfte, leicht; zumal wenn auch die Festkarawane des vorigen Tages theilweise wieder zur Stelle war. Das Citat aber Mt **13** = Lc **46** ist gemischt, aus Jes 56 7 das Bethaus, aus Jer 7 11 die Räuberhöhle. Aber nur Mc **17** steht erstere Stelle vollständig, d. h. mit πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, so dass es scheint, als solle sich Jesus eben des Vorhofs der Heiden, sofern er Ausgangsstätte einer universalen Gottesverehrung war, mit besonderem Eifer annehmen. Am meisten hat Lc verkürzt, wie er auch in Act das kühne reformatorische Vorgehen des Pls nur zu abgeschwächtem Ausdruck bringt (Pfl 469 598f).

Eindruck der That auf die Hierarchen und Pharisäer. Mc 11 18 19 = Mt 21 14—17 = Lc 19 47 48. Die Tempelreinigung veranlasst Mc **18** die Autoritätspersonen, die sich in ihrem Machtbezirk angegriffen sehen, auf den Untergang des Reformators zu sinnen. Schon hier zerstört Lc **47** durch eine generelle Bemerkung mit Bedacht (s. Einl. I 7) die Tagezählung, bezüglich welcher übrigens auch Mt und Mc differiren. Lc aber übergeht sowohl Mc 11 11 19 als Mt 21 17. Seinerseits bringt Mt **14** auch hier wieder Wunderthaten in Fortsetzung seiner Sonderstellung (s. zu 19 2), hierauf **15** einen, Lc 19 39 40 in anderer Gestaltung erhaltenen, bei Mt aber mit θαυμάσια = נִפְלָאוֹת an 14 anknüpfenden Zug, welcher bezweckt, einen auch I Kor 15 27, Hbr 2 6—8 messianisch gedeuteten Ps in ähnlicher Richtung zu verwerthen. Daher **16** *habt ihr noch nie gelesen,* was Ps 8 3 geschrieben *steht;* das Citat wörtlich nach LXX. Jetzt erst geht er Mt **17** zu den Gastfreunden nach Bethanien, was Mc **19**, vgl. mit v. 11, schon zum 2. Mal der Fall ist. Dadurch ist der 1. Tag, den Jesus ja überdies erst zu Abend in Jerusalem antritt, bei Mt zu inhaltreich ausgestattet worden. Einige Lateiner fügen überdies noch bei et oder ibique docebat de regno dei, Lc **48** aber, dass *das ganze Volk hörend an ihm hing:* ab ejus ore pendebat.

Gespräch über den verdorrten Feigenbaum. Mc 11 20—26 = Mt 21 20—22. Erst andern Tags, am 9. oder 12. Nisan, erblickt man Mc **20** den Feigenbaum vertrocknet nach Ps 37 35 36, Job 18 16, worauf **21** Pt aufmerksam macht. Mt aber hat in seiner verkürzenden und dabei zugleich steigernden Manier dieses παραχρῆμα ἐξηράνθη aus dem Munde des Apostels zwar **20** als Beobachtung aller Apostel reproducirt, überdies aber schon zuvor v. 19 in Thatsache umgesetzt: Beispiel der Steigerung wundersamer Berichte durch Concentration des Erfolges in Einen Moment. Zugleich tritt dadurch das Ganze in ein neues Licht und erscheint als symbolische Handlung in der Weise der alten Propheten. In beiden Darstellungen bleibt der fragende Ausruf der Jünger ohne directe Antwort. Beiden ist aber auch der ursprüngliche Sinn des Berichtes abhanden gekommen, da sie in der Verdorrung des Feigenbaumes vielmehr einen Beweis der Macht eines mit zweifelloser Gewissheit gesprochenen Glaubenswortes finden. Daher Jesus Anlass davon nimmt, die Jünger Mc **22** zum gläubigen *Vertrauen auf Gott* zu ermuntern und **23** die Berge versetzende Kraft desselben zu rühmen (die fides mirifica I Kor 13 2), wodurch auch sie noch grössere Thaten vollbringen können, als τὸ τῆς συκῆς *die Sache mit dem Feigenbaum* Mt **21**, wo beide Verse combinirt erscheinen. Dasselbe ist auch der Fall in der Redaction des Glaubensspruches Lc 17 6. Sollte letztere Stelle die ursprüngliche Fassung enthalten (s. jedoch zu Mt 17 20), so böte dieselbe neben Lc 13 6—9 ein zweites Motiv für die Verwandelung parabolischer Redeweise in symbolischen Wunder-

act: der hier sich entwurzelnde Feigenbaum verdorrt Mc 20 von der Wurzel an. Der gemeinsame Text schliesst ab mit Zusicherung der Erhörung für alle im Glauben gewagte Bitten. So Mc **24** *glaubet, dass ihr es* im göttlichen Rathschlusse *empfangen,* dahingenommen *habet, und es wird euch* zu Theil יִהְיֶה לָכֶם oder Mt **22** *Alles was ihr begehrt haben werdet in euerm Gebet* Kol 1 9, *glaubend,* d. h. unter Bedingung des Glaubens, *werdet ihr es dahin nehmen:* andere Form für Mt 7 7 = Lc 11 9. Einmal am Aneinanderreihen solcher Gebetssprüche knüpft Mc **25**, weil der Fluch v. 14 Anlass zur ganzen Redebildung war, um der Meinung zu wehren, als dürfe man sein Vertrauen auf Gebetserhörung auch im Dienste des Hasses gegen den Nächsten üben, ein an Mt 5 23 (ἔχειν τι κατά τινος, sonst nur Apk 2 4 14 20) 24 6 5 (στήκετε) 12 14 anklingendes Wort und daran wieder **26** (fällt ℵBL aus) ein Seitenstück zu Mt 6 15 18 35 an. Um eben dieser Parallelen willen fehlen beide Verse in Mt. Aber auch bei Mc stehen sie isolirt, sofern sie ganz ausnahmsweise die matthäische Formel ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς bieten (Hst, ZwTh 1890, 133 137—141).

Die Johannesfrage. Mc 11 27—33 = Mt 21 23—27 = Lc 20 1—8. In Jerusalem angekommen, *ergeht er sich* Mc **27** *im Tempelvorhof,* welcher Nachricht Mt **23** noch das Lehren als für eine Zeit, da Jesus immer noch auf bessere und nachhaltigere Regungen des Volksgemüthes hoffen konnte, selbstverständlich beifügt. Lc **1** wird letzteres noch weiter ausgeführt, während zugleich die, 19 47 eingeleitete, Aufhebung der Tagezählung zu der Wiederholung der lucanischen Phrase *es begab sich an einem der Tage* 5 17 8 22 Anlass gibt. Ueber Nacht hat sich der Widerstand der Hierarchen und Synedristen (bei Mt fehlen hier wie v. 45 die γραμμ.) gesammelt, und im Auftrag der Uebrigen stellen Einige an ihn die Frage nach der Quelle der Befugniss, die er sich herausgenommen, als er den Tempel reinigte. Aber nur Mc **28** (ἵνα umschreibt den Infinitiv wie 2 10 3 14) ist dieser Eingriff in die auf dem Vorhof wuchernde Unsitte wirklich das Letzte gewesen, was Jesus unmittelbar vorher gethan hat v. 15 16, und haben sich demgemäss eben darüber auch schon Tags zuvor die Priester geärgert v. 18. Soll er, der ihnen homo novus war, eine Vollmacht dazu aufweisen, so war er damit zu einer Erklärung über seine messianischen Absichten und Ansprüche gedrängt. Das aber ist es, was bezweckt wird, vgl. Act 4 7. Anders liegt die Sache bei Mt, wo ταῦτα nur auf die Wunderheilungen v. 14 als das Letzte, was Tags zuvor geschehen war, wenn nicht gar auf das 23 erwähnte Lehren bezogen werden kann, und letzteres ist Lc **2** gewiss der Fall. Jesus aber, der nunmehr zu dem galiläischen System des Wortes (statt factischen Vorgehens) zurückkehrt, will Lc **3** jene Erklärung über seine Messianität nicht geben, ehe ihm die Gegner nicht zuvor einen Vordersatz — nur um Einen handelt es sich ausdrücklich Mc **29** = Mt **24** — eingeräumt haben, auf welchen er dann seine Ansprüche zu stützen gedenkt, nämlich Mc **30** = Mt **25** = Lc **4** die göttliche Sendung des Vorläufers, der auf ihn hingewiesen Mc 1 7 8 = Mt 3 11 12 = Lc 3 16; vgl. zur Form Act 5 38 39. Die Verlegenheit der Befragten Mc **31** = Mt **26** = Lc **5** (συνελογ. *sie schlossen*) erklärt sich daraus, dass die Obersten den Täufer einfach hatten gewähren lassen, ohne sich zu entscheiden, was sie doch in jedem der beiden möglichen Fälle hätten thun müssen. Die Frage des zweifelnden Bedenkens Mc **32** (hier dürfte ὄντως zu ἦν gehören) wird bei Mt zur Aposiopesis; statt des Nachsatzes „so haben wir uns zu fürchten“, wird ἐφοβοῦντο verwandelt

in φοβούμεθα, so dass sie ihre Feigheit selbst eingestehen, zugleich übrigens vom ὄχλος im Tone von Joh 7 49 reden. Klarheit bringt in die Satzbildung Lc 6 durch Hinzufügung des, die Befürchtung ausmalenden, Satzes: *so wird uns das ganze Volk steinigen.*

Die Erfolge des Täufers. Mt 21 31 32 = Lc 7 29 30. Das von Lc in anderen Zusammenhang versetzte Stück bildet Abschluss und Anwendung des vorangegangenen Gleichnisses. Die notorische Sündhaftigkeit (vertreten Mt **31** männlicherseits durch τελῶναι, weiblicherseits durch πόρναι, Lc **29** macht daraus *alles Volk und insonderheit die Zöllner*) hat den obersten Autoritäten (Mt 23) den, eigentlich letzteren gebührenden, Vortritt im Himmelreich mit Erfolg streitig gemacht (προάγουσιν = sie gehen voran, vgl. 2 9): ursprünglicher Sinn des paradoxen Wortes Mt 19 30 = 20 16. *Johannes* nämlich Mt **32** *kam* (vgl. 11 18) ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης (vgl. II Pt 2 21), d. h. so dass er die Verwirklichung des Gerechtigkeitsideales von Seiten des Volkes als Vorbedingung für die Verwirklichung des Reichsideales von Seiten Gottes vertrat (Hst, ZwTh 1891, 426), also mit der Anweisung zur Gerechtigkeit in Form strenger Gesetzlichkeit (vgl. 22 16 ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ), woraus Lc im Vorblick auf das ἐδικαιώθη 7 35 = Mt 11 19 und mit Zuhülfenahme des paul. Sprachgebrauches die Formel bildet ἐδικαίωσαν τὸν θεόν: *sie gaben Gott Recht,* indem sie seine Forderungen thatsächlich (βαπτισθέντες ist gleichzeitig) anerkannten. Die Angeredeten aber (Lc 30 bezeichnet sie mit οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοί zu weit, weil nur die jerusalemischen Hierarchen gemeint sind) haben weder dem Täufer von vornherein Glauben geschenkt (s. jedoch zu Mt 3 7 = Lc 3 7), noch sind sie durch das Beispiel der τελῶναι καὶ πόρναι beschämt (ἰδόντες = *obwohl ihr das sahet*) und zu nachträglicher Sinnesänderung (μετεμελήθητε ὕστερον gleich dem 2. Sohn v. 29, bzw. 30 ὕστερον μεταμεληθείς) gebracht worden τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ: Zweck und Folge der hypothetischen Sinnesänderung im Hinblicke auf v. 25, dessen Voraussetzung damit bestätigt ist. Nach der Fassung Lc **30** haben sie durch Verweigerung der Taufe die in der Johannestaufe verwirklichte βουλή (= עֵצָה) τοῦ θεοῦ (consilium dei, wie Act 2 23 4 28 20 27, Eph 1 11) *mit Beziehung auf sich selbst,* soweit der Rath Gottes sie betraf (εἰς ἑαυτούς), *aufgehoben,* zurückgestossen (ἀθ. wie Lc 10 16), unwirksam gemacht.

Das Gleichniss von den beiden ungleichen Söhnen. Mt 21 28—31. Bei Mt 1. Stück der Gleichnisstrilogie 21 28—22 14, hierher gestellt, weil die Anwendung des Gleichnisses v. 32 an die Erklärung über den Täufer Johannes erinnert, von welchem v. 25—27 die Rede war (daher auch die mit Bezug auf v. 26 οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ gebildete Schlussbemerkung v. 32 τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ) und weil von einem Weinberg (s. zu Mc 12 1), wie gleich v. 33 wieder, auch **28** handelt. Ueber das τί ὑμῖν δοκεῖ s. zu 18 12. Von den beiden τέκνα (dieser Ausdruck lässt mehr die Liebe fühlen, als υἱοί) sagt **29** nach rec. ℵCD lat. und syr. Uebersetzungen der Erste Nein, thut aber hernach reuig des Vaters Willen, **30** der Zweite Ja, um ihn hinterher nicht zu thun. Während die Beiden in dieser Reihenfolge das sündige, jedoch schliesslich dem Eindruck des Bussrufes nachgebende Volk einerseits, die lauter Heiligkeit versprechenden und lauter Scheingerechtigkeit leistenden Musterjuden andererseits darstellen, scheint man sie früh als Sinnbilder des Heidenthums und Judenthums gefasst und demgemäss, da an die Juden der göttliche Auftrag zuerst erging, den Jasager vor den Neinsager gestellt zu haben (Mr), wie unter den Uncialen freilich nur B thut. Aber **31**

sagen die Synedristen, die sich hier wie v. 41 selbst das Urtheil sprechen müssen, statt des πρῶτος rec. ℵ doch nicht bloss in B ὕστερος, was zu dem unmittelbar vorhergehenden ὕστερον μεταμεληθείς auch formell stimmt, sondern D bietet ἔσχατος und die besten Handschriften der lat. Uebersetzungen novissimus. Wäre diese LA ursprünglich (W-H), wofür die Naturgemässheit der Voranstellung der in ἐγώ (= הִנְנִי), scil. ποιήσω, ausgesprochenen Anerkennung eines factisch bestehenden Verhältnisses spricht, so würde sich die Umstellung daraus erklären, dass in der Anwendung Mt 31 = Lc 7 29 die, das Gebot Gottes verneinenden, Sünder aus den gesunkenen Volksclassen voranstehen (Ws). Ebenso geschieht aber auch in der, das allgemeine Schema des Gleichnisses wahrenden, Parabel vom verlorenen Sohn.

Das Gleichniss vom verlorenen Sohn. Lc 15 11—32. Auch hier hat der ἄνθρωπος Mt 28 = **11** zwei υἱοί; der jüngere lässt sich **12** *den ihm zufallenden Antheil des Vermögens* (s. zu 12 13) im Voraus ausbezahlen und **13** wandert damit εἰς χώραν μακράν, nach 19 12 wohl Italien, wo er *heillos* (in ungebundener Lust, ausschweifend, vgl. Eph 5 18 ἀσωτία) lebt, bald aber **14** beim *Entbehren* (ὑστερεῖσθαι) angelangt ist. Die Beziehung auf die Heidenfrage, welche das Gleichniss in dieser allegorisirenden Weiterbildung angenommen hat, gibt sich theils in der Heimathlosigkeit, Ferne und Fremdlingschaft (Eph 2 13 οἵ ποτε ὄντες μακράν) überhaupt, theils insonderheit **15** darin zu erkennen, dass der Verlorene sich zudringlich an einen civis romanus hängt und in dessen Dienste Schweine hütet, s. zu Mt 7 6 8 30—32 15 26. Sein Begehren **16** geht dahin, sich zu sättigen (χορτασθῆναι, wie 16 21 nach ℵBDL) oder *seinen Bauch zu füllen* (kräftige Bezeichnung der nur noch animalischen Bedürfnisse nach A it) von den κεράτια, Hörnchen, d. h. Schoten eines, noch jetzt in Palästina vorkommenden, Baumes (Ceratonia siliqua, das sog. Johannisbrod), welche nur ganz armen Menschen, sonst aber Schweinen zur Nahrung dienen. Die lutherische Uebersetzung „Treber" würde leere, ausgepresste Hülsen von Beeren bedeuten. *In sich gegangen* **17** (vgl. Act 12 11) erinnert er sich der vielen Tagelöhner zu Hause, welche *Ueberfluss haben an* (περισσεύουσιν nach rec. ℵDL) oder „reichlich versehen werden" (περισσεύονται nach AB) mit *Brod*. Er will sich **18** als Sünder bekennen gegenüber (εἰς wie Mt 18 21) dem Himmel (= Gott, s. zu Mt 3 2, vgl. I Sam 7 6 ἡμαρτήκαμεν ἐνώπιον κυρίου) und gegenüber Menschen, seinem Vater, der ihn **19** zur Strafe degradiren soll, was **21** in ℵBD wiederholt wird. Das Vaterauge hat ihn **20** schon von ferne erkannt, die Vaterliebe bedenkt ihn **22** ohne Zögern (ταχύ ℵBL) mit einem vornehmen Obergewand, Talar (Mc 12 38), Ring und Sandalen: ne quid desit ornatus, vestiuntur et pedes (Erasmus). Man schlachtet **23** *das gemästete Kalb*, das gerade verfügbare, und gibt sich der Fröhlichkeit beim Mahle hin: **24** εὐφραίνεσθαι; denn dieser Sohn *war todt* (vgl. Eph 2 1 5 und s. zu 7 22) *und lebte wieder auf* (ἀνέζησεν, dagegen B wie 32 ἔζησεν, vgl. Rm 6 13 ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας), *er war verloren* (nämlich für das Vaterhaus Eph 2 18 19) *und ist gefunden worden.* Der, im 2. Theil des Gleichnisses auftretende, ältere Sohn hört **25** *Concert* (συμφωνία) *und Tanz* (χοροί) und beruft sich dem Zureden des Vaters (**28** παρεκάλει αὐτόν) gegenüber **29** auf sein correctes Verhalten in jahrelangem Dienst, wofür ihm gleichwohl nie auch nur mit einem werthlosen Thier (s. zu Mt 25 32 33) gelohnt, während dem anderen Sohne, der **30** gewerthet wird, wie Joh 7 49 der עַם הָאָרֶץ in den Augen des pharisäischen Tugendstolzes, gleich das Beste zu Theil ge-

worden sei. Das schelsüchtige Verhalten erinnert an die Situation Mt 20 10—15 und passt zu der ursprünglichen Beziehung des Gleichnisses auf die Pharisäer (v. 2). Darauf bestätigt ihm der Vater seine unzweifelhaften Sohnesrechte **31**, macht ihn aber zugleich auch **32** aufmerksam auf die sittliche Forderung des Moments: ἔδει = man musste, *es galt*.

Das Gleichniss vom Pharisäer und Zöllner. Lc 18 9—14. Sachlich mit dem vorigen gleichwerthig und für das paul. Evglm ebenso bezeichnend, nach der (lucanischen) Einleitung **9** abzielend auf (s. zu Lc 5 36) solche, *die auf sich selbst das Vertrauen setzten, dass* (falch Schz: weil) *sie gerecht sind*. Von den **10** Hinaufgestiegenen (auf den Tempelberg) und daselbst im Vorhof Stehenden (s. zu Mt 6 5, also ist σταθείς nicht in irgend welchen, die Verschiedenheit der Betenden bezeichnenden, Gegensatz zu ἑστώς 13 zu bringen, sondern zu nehmen wie auch 18 40 19 8, Act 2 14), betet **11** der Eine *bei sich selbst* (πρὸς ἑαυτόν wie II Mak 11 13, fehlt übrigens ℵ cod it), wie denn auch der ganze Inhalt seines Gebetes ein Monolog der Selbstzufriedenheit ist und die Menschheit in 2 Classen theilt, deren erste totus, unus, solus er selbst bildet; in die 2. gehören οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, vgl. Apk 9 20. Er hält **12** die pharisäischen Fasttage, zweimal im σάββατον (= Woche wie Mc 16 9, I Kor 16 2), d. h. am Montag und Donnerstag (s. zu Mc 2 20) und leistet ein opus supererogationis, indem er Alles, was er erwirbt (κτῶμαι, nicht κέκτημαι = possideo), verzehntet, s. zu Mt 23 23. Der Zöllner **13** steht im Gefühl der Scham ferner und wagt nicht einmal die Augen, geschweige denn die Hände (I Tim 2 8), gen Himmel zu erheben, schlägt an die Brust (Trauerzeichen, s. zu 8 52) und bezeichnet sich als *den Sünder* schlechthin, die Sündhaftigkeit der Andern dahingestellt sein lassend. Dafür geht er **14** hinab δεδικαιωμένος παρ' (vergleichend wie 13 2 4) ἐκεῖνον, so ℵBL; dagegen wäre die seit A übliche LA ἢ γὰρ ἐκεῖνος fragend zu fassen. Sowohl hier wie Act 13 39, wo der paul. terminus δικαιοῦσθαι wiederkehrt, begegnet die lucanische Anschauung, dass eine gewisse, aber nicht die volle und ganze Rechtfertigung auch vermöge der Werke des Gesetzes zu gewinnen sei. Nur Zusatz aus 14 11 = Mt 23 12 ist der Schlussspruch (Ws).

Das Gleichniss vom Weinberg Gottes. Mc 12 1—12 = Mt 21 33—46 = Lc 20 9—19. Mit diesem anzüglichen (vgl. Mc 12 = Mt 45 = Lc 19) Gleichnisse geht Jesus von der Abwehr zum Angriff über, und zwar Mc **1** *in Gleichnissrede*: ἐν παραβολαῖς generischer Plural (Schz). Aus den angeredeten Leitern des Volks wird Lc **9** dieses letztere selbst: missverständlich. Die Beschreibung des Weinbergs lehnt sich auch Mc 1 = Mt **33** an Jes 5 1 2 an, wo er Sinnbild Israels ist. Kelter (in die Erde gegrabener Trog) und Thurm (s. zu Lc 14 28) sind also nicht weiter auszudeuten. Der Besitzer hat vor seiner Abreise (ἀποδημεῖν wie Mt 25 14) den Weinberg an Bauern verpachtet (ἐξέδετο für ἐξέδοτο, Btm 40f) gegen eine Naturalabgabe, wohl den Zehnten, fordert daher *seiner Zeit* (nach Lev 19 23—25 geniesst man Früchte erst im 5. Jahr) Mc **2** = Lc **10** einen Theil, Mt **34** dagegen ungenau verkürzend den ganzen Ertrag. Die Evglsten allegorisiren hier in verschiedenen Richtungen, indem Mt **34—36** wie 22 3 4 im Hinblick auf die älteren und jüngeren Propheten 2 Reihen von Knechten unterscheidet (die Mehrzahl der Späteren deutet zugleich die Dringlichkeit der Forderung an), während die 3 Knechte Mc **2—5** = Lc **10—12** die lange Reihe von Propheten abbilden könnten, von welchen immer Einer nach dem Andern auf den Plan tritt, aber

mit stets schlimmer werdendem Erfolg. Denn sie schreiten vom Schlagen Mc **3** vor zum Tödten. Uebrigens steht Mc **4** ἐκεφαλίωσαν nach ℵBL, in capite vulneraruntt, wogegen das gewöhnliche κεφαλαιοῦν = summarisch Darstellen wäre. Um die Tödtung für den Sohn allein vorzubehalten, setzt Lc **11 12** προσέθ. πέμψαι = וַיֹּסֶף לִשְׁלֹחַ, indem er die Notiz Mc **5**, dass den Dreien noch Viele gefolgt sind (ergänze ἐκάκωσαν), unterdrückt und Lc **13** ein, an 12 17 erinnerndes, Selbstgespräch bildet (ἴσως = vielleicht). Die Bezeichnung des Sohnes ist Mt **37** am allgemeinsten gehalten, wird dagegen Mc **6** zur deutlichen, wenn auch immer bloss im Rahmen einer Parabel auftretenden, messianischen Selbstcharakteristik. Der Messias heisst Mc **7** = Mt **38** = Lc **14** *der Erbe* nach dem zu Mt 5 4, bzw. 5 dargelegten typologischen Gesichtspunkt. Nach seinem reichen Besitzthum gelüstet die Räuber: *unser wird es sein* = לָנוּ תִהְיֶה הַיְרֻשָּׁה. Wenn sie nun Mc **8** *ihn tödten und* dann *hinauswerfen aus dem Weinberg,* so bereitet eine solche Darstellung das Wort 10 vom verworfenen Eckstein direct vor, während die umgekehrte Reihenfolge Mt **39** (Lc **15** vermittelt) theils dem Sachverhalt 27 31—33 und dem Vorbilde Nabots I Reg 21 13 entspricht, theils der typologischen Verwerthung Hbr 13 12 (so die griech. Väter) entgegenkommt. Die Beziehung auf den Tod des Messias, welche dem sonstigen Wesen des Gleichnisses entgegen in die Vergangenheit verlegt, was erst die Zukunft gebracht hat, also mehr die Art der Weissagung als diejenige des Bildes an sich trägt, scheint bereits der allegorisirenden Weiterbildung des parabolischen Grundstoffes anzugehören (Ws). Spezielle Fortbildungen der Seitenreferenten sind es, wenn die ganze, auch bei Lc noch als Jesuswort erscheinende, Pointe des Gleichnisses Mt **41** den Hierarchen in den Mund gelegt wird, welche sich selbst das Urtheil sprechen: *Uebel wird er die Uebeln* (Paronomasie) *umbringen,* Lc **16** aber dieselben mit dem paul. חָלִילָה Rm 9 14, Gal 3 21 antworten und hierauf **17** Jesus sie ansieht und fragt: *Wie steht es nun,* falls ihr damit im Rechte sein solltet, *mit dem, was geschrieben ist?* Citirt wird Mc **10 11** = Mt **42** Ps 118 22 und 23, Lc 17 wenigstens der 1. Vers, wie auch Act 4 11, I Pt 2 7. Die Stelle bezieht sich ursprünglich auf das gering geschätzte, aber von Gott zu entscheidender Bestimmung und Bedeutung erhobene Volk Israel. Auf dem *Eckstein* ruhen die zusammenstossenden Seitenmauern, vgl. Eph 2 20; von ihm aus erhält das ganze Haus Richtung und Zusammenhalt. *Vom Herrn her ist er gekommen,* dieser Eckstein = רֹאשׁ פִּנָּה, nicht also „dieses“, als stünde αὕτη = זֹאת für τοῦτο. Nachdem schon darauf hingedeutet war, dass die neuen Pächter die Früchte des Weinbergs willig abliefern werden, bringt Mt **43**, gleichfalls Sondereigenthum, eine allegorisirende Ausdeutung der Parabel. Während diese an sich nur Schuld und Strafe der wider Gott und seinen Messias meuterischen Volkshäupter darstellt, sollen jetzt unter den alten Pächtern die Juden, unter den neuen die Heiden zu verstehen sein, die Früchte aber wie 3 8 als Bild freier Pflichterfüllung erscheinen: *Das* betreffende *Volk wird seine,* nämlich des Reiches würdigen, *Früchte bringen,* Act 13 46. Dass es unter allen Umständen gefährlich sein wird, mit diesem Stein in Berührung zu kommen, besagt Lc **18** = Mt **44**, falls letzterer, im abendländischen Texte fehlender, Vers echt sein sollte. Liegt der Stein am Boden, so stösst man sich an ihm, er wird zum „Stein des Anstosses“ Jes 8 14 15, Jer 6 21, Rm 9 32 33, I Pt 2 7. Rollt der Stein aber wie Dan 2 34 45 vom Gipfel herab, so zerschmettert er die Köpfe: so falls λικμᾶν als Synonym mit συνθλᾶν gefasst werden darf. Nachweisbar aber heisst es nur

Worfeln, ventilare Dan 2 44: er wird ihn in die Höhe werfen, als zu leicht befunden Dan 5 27. Dafür dass ἔγν. Mc 12 trotz der eventuell entstehenden Parataxis (vgl. jedoch Mr-Ws) die, seit 11 27 gegenwärtigen und 11 33 12 1 angeredeten, Hierarchen zum Subject hat, spricht das jedenfalls ihnen geltende πρὸς αὐτούς, wofür aber Mt **45** περὶ αὐτῶν setzt, weil er die Parabel entschiedener noch als die Seitenreferenten unter den Gesichtspunkt der Allegorie stellt. Während aber hier die Hierarchen (γραμμ. fehlen wie v. 23) ausdrücklich als Subject von ἔγν. aufgeführt werden, besteht Lc **19**, trotzdem dass sie gleichfalls genannt sind, die Möglichkeit ἔγν. auf das Volk zu beziehen, wie auch Mc 12 einfacher dahin verstanden wird: weil diesem die, gegen die Machthaber gerichtete, Spitze des Gleichnisses nicht entgangen war, konnten jene um so weniger gegen Jesus vorgehen, da sie in diesem Falle eingestanden hätten, wie sehr sie sich getroffen fühlten. Nur Mt 45 kann auf keinen Fall so verstanden werden, und doch war es nach dem, was hier v. 32 und 43 vorangegangen, am wenigsten zu verwundern, wenn gerade die Hierarchen merkten, wen Jesus meint; andererseits setzt die kecke Rede 41 wieder voraus, dass sie es bis dahin nicht gemerkt hatten: lauter Zeichen der secundären Arbeit, vermöge welcher hier die beiden Sätze Mc 12 = Lc 19 umgestellt, die gerade Mt 22 1—14 Fortsetzung erfahrende Parabelrede wie 13 34 35 mit einer abschliessenden Bemerkung durchbrochen und **46** die Furcht vor dem Volk noch damit motivirt wird, dass dieses *den Täufer zum Propheten*, in ihm einen Propheten *hatte:* εἰς προφ., anders v. 26 14 5. ὡς προφήτην; s. zu Mt 14 5. Diejenige Erklärung also, auf deren Grund Jesu Ansprüche hinfällig geworden wären, konnte am wenigsten gegeben werden. So waren die Hierarchen zu unthätigem Zuwarten gezwungen.

Gastmahlsreden. Lc 14 7—14. Zwei Gleichnisse mit Anwendung v. 11 und 14 bilden zusammen das 3. der sog. ebjonitischen Stücke. Aber Lc fasst bloss den Stoff der Parabeln ins Auge und bringt sie daher mit dem bei Mt hier folgenden Gleichniss vom grossen Abendmahl unter den Gesichtspunkt von Tischreden, verlegt sie demgemäss an die Tafel des Pharisäers v. 1. Dadurch werden sie zu einer Tafelordnung (s. zu Lc 5 39), wie sie allerdings den sonstigen socialen Tendenzen des Evglsten genau entspricht, aber weder den Mitgästen 8—10, noch auch namentlich dem Gastwirth 12—14 gegenüber die herkömmlichen Schranken der Sitte wahrt: Muster eines verunglückten Versuches, einem überlieferten Worte Jesu geschichtliche Umrahmung zu geben (vgl. Ws). Vom Evglsten gebildet ist daher jedenfalls die Einleitung **7**, wie *er sein Augenmerk richtete* (ἐπέχ. wie Act 3 5 scil. τὸν νοῦν, attendens) *auf* die aus 20 46 = Mc 12 39 = Mt 23 6 antecipirte Unsitte. Zu γάμοι **8** vgl. Mt 22 2, wo es ebenfalls wie Est 9 22 = מִשְׁתֶּה steht. Da dem μήποτε 10 ἵνα entspricht, wird auch mit **9** ein neuer Satz anheben, entsprechend dem τότε ἔσται **10**. Lässt der unbescheidene Gast die Mahnung zum διδ. τόπον = dare locum erst ausdrücklich an sich herankommen, so ist der beschämende Moment eingetreten, den ἄρξῃ veranschaulicht, wo er, da die Zwischenplätze alle besetzt sind und den Inhabern derselben nicht zugemuthet werden kann, um des Einen willen zu rücken, sich unten wird ansetzen müssen. Die ganze Anschauung ist aus Prv 25 6 7 entlehnt. Die Sentenz **11** ist 18 14 = Mt 23 12 wiederholt und klingt auch Mt 18 4 an. Anstatt des prunkenden φώνει **12** steht **13** charakteristisch nur κάλει. Die ἀνάπηροι sind Verstümmelte, und der Sinn der parabolischen Forderung läuft nach **14** auf 6 32—34 = Mt 5 46 47 hinaus. Die

Auferstehung der Gerechten muss auch 20 35 gemeint sein im Unterschiede zu der „Auferstehung der Gerechten und Ungerechten“ Act 24 15; vgl. Apk 20 5, aber auch I Th 4 16, I Kor 15 23.

Das messianische Mahl. Mt 22 1—14 = Lc 14 15—24.

Die Weiterungen des Mt hier entsprechen den Weiterungen Lc 19 11—27, wo im Verhältniss zu Mt 25 14—30 genau der umgekehrte Fall statt hat. Diesmal liegt die einfachere Form bei Lc, im anderen Fall bei Mt vor; eingeflochten wird eine zeitgeschichtliche Beziehung dort Lc 19 27, hier Mt 7; Eintragung eines ganz neuen Zuges findet dort Lc 19 12 14 15, Anfügung eines neuen Bildes hier Mt 11—14 statt.

Das Gleichniss reiht sich bei Lc sachgemäss an die übrigen Gastmahlsgleichnisse an, und zwar **15** durch eine seiner beliebten Uebergangsreden: diesmal ein, an Apk 19 9 erinnernder, Ausruf, welcher der Uebung erbaulicher Tischgespräche entsprechen, insonderheit aber von der Verheissung v. 14 zu dem Gleichnissstoff **16** überleiten soll, sofern der Gedanke der ἀνάστασις τῶν δικ. naturgemäss an das messianische Mahl erinnert, welches dann nach Mt 8 11 = Lc 13 28 29 das gesetzestreue Volk mit seinen Erzvätern vereinigen wird (φάγεται Futur). Daher der Schluss Lc 24 mit ὑμῖν auf die Classe von Menschen gemünzt ist, deren Vertreter hier redet, die Pharisäer. Mt seinerseits knüpft **1** die Parabel mit dem ihm geläufigen ἀποκριθείς an das Vorige an, daher v. 15 die Sachlage von 21 46 wieder aufnimmt. Die αὐτοί aber, an welche solchergestalt die weitergeführte (πάλιν mit Bezug auf 21 28—44) Parabelrede (ἐν παραβολαῖς aus Mc 12 1, aber Mt hat den Pluralausdruck wörtlich genommen und 3 Parabeln hier eingesetzt) adressirt erscheint, sind „die Hohepriester und Pharisäer“ 21 45, an welche daher unser Evglst, dem ursprünglichen Sinn des Gleichnisses wohl entsprechend (nur auf diesem Punkt ist Ws im Unrecht), die erste Ladung ergangen denkt. Aus dem „Menschen“ Lc wird Mt **2** ein ἄνθρ. βασιλεύς (wie 18 23, ὡμοιώθη wie 13 24), aus dem δεῖπνον μέγα ein Hochzeitsmahl für den Sohn des Königs. Aber schon hier beginnt die allegorisirende Fortführung, indem die Vollendung des Gottesreiches als ein Hochzeitsfest (s. zu Lc 14 8) gedacht ist, bei welchem der Messias als Bräutigam auftritt Mc 2 19 und seine Hochzeit mit der Gemeinde feiert Apk 21 2 9. Dass die bereits Geladenen Mt **3** noch einmal geladen werden, ist nach Lc **17** dahin zu verstehen, dass ihnen, nachdem sie die Einladung schon früher empfangen, neuerdings eröffnet wird, dass sie jetzt kommen sollen. An die Stelle der vielen *Knechte* setzt aber der nunmehr seinerseits allegorisirende Lc einen Einzigen, welcher *zur Stunde des Mahles* jene Botschaft ausrichtet; denn als Jesus auftrat, „war das Himmelreich nahe herbeigekommen“ Mt 4 17. Das Gleiche gilt aber Mt 3 2 auch vom Täufer Johannes. Dieser Vorläufer und der grössere Nachfolger selbst werden daher die ἄλλοι δοῦλοι sein, welche in der allegorisirenden Weiterführung Mt **4** (wörtlich wiederholt aus 21 36 πάλιν ἀπέστ. ἄλλ. δούλ.) mit aus Prv 9 2, vgl. 5, entlehnten Worten den Geladenen die Dringlichkeit des Moments einschärfen, wobei, entsprechend dem ins Auge gefassten Anfangspunkt, das δεῖπνον zum ἄριστον wird: mit dem Frühstück (s. zu Lc 11 37) soll also die Hochzeitsfeier beginnen. *Sie aber fingen* Lc **18** *Alle einmüthig* (ἀπὸ μιᾶς, scil. ὁδοῦ, wie ἐξ ὀρθῆς, διὰ πάσης, ἀπὸ τῆς ἴσης, doch ist nicht etwa an Verabredung zu denken) *an sich zu entschuldigen* (Schz). Nur ihrer 2 thun solches bittweise (habeas me excusatum), der 1., sofern er die Noth geltend macht, noch höflicher als der 2., welcher Lc **19** nur erklärt, dass er *hingehe,* sein gekauftes Vieh *zu untersuchen;* noch kürzer angebunden erklärt der 3. sich wegen Ver-

heirathung ausser Stande zu kommen. Der detaillirten Schilderung entspricht die kürzere Form Mt 5, wobei das, dem paul. Evglsten angehörige (I Kor 7 33), 3. Beispiel ausfällt. Als Einschub verräth sich Mt 6 schon durch das, nach οἱ δὲ ἀμελ. ἀπῆλθον inconcinn stehende, οἱ δὲ λοιποί κτλ., wobei mit Bezug auf die Knechte 3 an das Loos der Propheten, mit Bezug auf die anderen 4 an das Geschick Jesu und seines Vorläufers gedacht ist, vgl. 23 32 34. Noch mehr fällt aus dem Rahmen der Parabel heraus und widerspricht ihrem Wesen Mt 7 die allegorisirende Hindeutung auf das Strafgericht des Jahres 70. Erst seit Zerstörung Jerusalems erscheint somit Mt 8 (τότε) die Berufung der Heiden am Platze, nachdem der Unwerth (οὐκ ἄξιοι, vgl. Act 13 46) der Juden durch ein Gottesurtheil erklärt worden war. Dass im ursprünglichen Gleichniss die Stadt keineswegs zerstört gedacht ist, erhellt aus διέξοδοι τῶν ὁδῶν 9, woraus sich, je nachdem man die eine oder die andere Präposition betont, das Bild ergibt entweder von Plätzen, von welchen die Strassen auslaufen und wo die Menge sich sammelt, oder von orientalischen Strassen, da man unter Thoren durchschlüpft. Daher auch Lc 21 richtig *die Strassen und Gassen der Stadt*, wo auch der Zorn des Herrn, den Mt 7 nur auf die Mörder bezieht, dem groben Trotze der Gäste überhaupt gilt, wogegen die von den Strassen und Gassen Aufgelesenen mit Erinnerung an Lc 13 charakterisirt werden, so dass *der Hausherr* (dasselbe Wort wie Mt 13 52 20 1 21 33) damit jene Mahnung erfüllt. Da nun aber sowohl die Erstgebetenen als die Nachberufenen derselben Stadt angehören, erhellt auch, dass das Gleichniss sich ursprünglich nicht auf die Deckung des Ausfalles, welchen Israels Unglaube verursacht hatte, durch die Heidenmission (Rm 11 17—24), sondern auf den innerjüd. Gegensatz Mt 11 25 = Lc 10 21 beziehen musste: an Stelle der oberen und leitenden Classe treten die unteren Volksschichten, auch die Sünder und Zöllner in das Gottesreich ein, vgl. I Kor 1 26—28. Die Umdeutung auf die, an die Stelle der Juden getretenen, Heiden hat Mt auf dem beschriebenen Wege, Lc dagegen dadurch bewerkstelligt, dass er 22—24 noch eine 3. Station der Berufungslinie markirt. Jetzt erst verlässt der Knecht die Stadt und geht 23 *an die Wege und Zäune*, wo die Obdachlosen sich aufhalten und lagern: also nicht etwa mit Bezug auf Act 2 39 die Diaspora, sondern die Heiden, die ohne viele Umstände und weitere Vorbereitung hereingeführt werden sollen: ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, compelle (coge) intrare, womit allerdings Wesen und Praxis der späteren ecclesia visibilis getroffen ist, so gut wie mit dem an die Massenkirche Mt 13 47—51 erinnernden πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς Mt 10. Dem καὶ ἐπλήσθη ὁ νυμφὼν ἀνακειμένων hier entspricht Lc ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος. Nicht diesen, aber doch auch einen Zusatz bietet Mt 11—14. Eine nachträgliche Sichtung steht hier den in Masse eingelassenen Heiden gleichfalls bevor. Denn der König erblickt 11 *einen Menschen, der nicht mit hochzeitlichem Gewand angethan war.* Nun bedeutet das Kleid das in die äussere Erscheinung Tretende, Sitte und Lebensführung. Der so unerwartet und so unverdient in das königliche Haus Eingeführte sollte so viel Takt und Anstandsgefühl besitzen, die fürstliche Einladung nicht mit der unverhüllten Rohheit seiner altgewohnten, unsauberen Gepflogenheiten zu beschimpfen; er hätte die edle Sitte, die im Hause herrscht, bemerken und sich aneignen sollen. Dies ist um so gewisser Zusatz des Mt, als der Gedanke sich auf der Linie 7 23 13 41 24 12 hält: zum Glauben muss die Liebe mit ihren Früchten treten. Weil er 12 solche vermisst (vgl. den bezeichnenden Ersatz des οὐκ

durch μή), lässt ihn der König hinauswerfen **13**, worauf der ausgleichende Spruch **14** die Consequenzen der Massenberufung 10 eindämmt. Auf die Frage, wie der eben erst von der Landstrasse aus Herbeigeholte dazu kommen soll, ein hochzeitliches Kleid mitzubringen, hat der Evglst nicht reflectirt, als er aus Apk 19 8 diesen Zug, der seinen ethisch bedingten Universalismus kennzeichnet, bildete (Pfl 525 f).

Die Pharisäerfrage. Mc 12 13—17 = Mt 22 15—22 = Lc 20 20—26. Nachdem die amtliche Anfrage der Synedristen erfolglos geblieben war, verbinden sich speziell die Pharisäer Mc **13** mit den Herodianern (s. zu 3 6) *um* (ὅπως Mt **15** statt ἵνα, weil die Absicht fest stand, nur noch das Wie fraglich war) *ihn zu fangen,* ἀγρεύειν = captare ist Jagdwort für παγιδεύειν Mt = illaqueare, *mit einem* ihm zu entlockenden, verfänglichen *Wort.* Nach Lc **20** fragen nicht die Pharisäer direct, sondern *lauern* nur im Hintergrunde, während vor Jesus *Angestiftete,* heimlich Beauftragte erscheinen, *die sich selbst verstelleten,* ὑποκρ. ἑαυτούς, heuchelten, *als ob sie gerecht wären,* d. h. so streng auf das Gesetz hielten, dass ihnen die Steuerfrage auf dem Gewissen brannte: Charakteristik nach Mc 15 εἰδ. αὐτῶν τὴν ὑπόκρισιν und Mt 18 ὑποκριταί, wozu daher Lc 23 die Parallele fehlt. *Damit sie,* die Auftraggeber, *ein Wort von ihm abfassen möchten,* worauf mit ὥστε (wie 4 29) κτλ. die Tendenz des ganzen Attentats blossgelegt, dabei nur unterlassen wird, zu bemerken, dass ein, die verhasste und fühlbare Steuer etwa genehmigender, Messias um so sicherer beim Volke verloren war. Die einleitende Schmeichelrede Mc **14** = Mt **16**, wo Lc **21** statt des *Hinsehens auf das Angesicht,* äussere Ansehen der Menschen, die noch stärker hebraisirende Redensart λαμβάνειν πρόσωπον (vgl. Gal 2 6) steht, hebt als besonders erfreulich die rücksichtslose Tapferkeit, d. h. denjenigen Zug im Charakterbild Jesu hervor, der sich in gegenwärtiger Situation, sei es selbst der römischen Obmacht gegenüber, bewähren möge. Die in den Köpfen der Freiheitsträumer Judäas gährende Zeitfrage Mt **17** = Lc **22** (hier statt census das griech., directe Steuer bezeichnende, Wort φόρος), ob der Römerzins theokratisch erlaubt sei, war seiner Zeit von dem Galiläer Judas, der das Volk gegen Rom entflammte Act 5 37, verneint worden. Eben damit hatte er freilich auf sich dasjenige Geschick herabbeschworen, welches die Pharisäer, indem sie gleichfalls auf ein Nein aus dem Munde des Prätendenten der Messiaskrone hoffen, diesem selbst bereiten wollen. Daher das Drängen, besonders Mc δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν: entweder oder. Jesus aber, unbeirrt durch die gütige Anerkennung seiner vortrefflichen Eigenschaften, erkennt sofort Mc **15** = Mt **18** das Versuchliche der von ihrer *Arglist* Lc **23** vorgelegten Entscheidungsfrage und lässt sich einen Denar zeigen, also die übliche Landesmünze, welche Mc **16** = Mt **20** = Lc **24** das Bild des Kaisers aufweist und eben damit nicht bloss den Bestand seiner Oberherrschaft, sondern auch die Anerkennung dieser Thatsache seitens derjenigen, die sich der Münze bedienen, bezeugt. Allerdings liessen die römischen Kaiser, um das auf diesem Gebiet so empfindliche Gewissen der Juden zu schonen, für Palästina Münzen ohne Kopfbild schlagen. Aber der Zufluss von auswärtigen Juden um die Osterzeit musste auch Kopfmünzen in Umlauf bringen. Eine solche fiel Jesu in die Hände, und von ihr geht seine Gegenfrage aus. Andererseits mochte man auch auf entflammenden Aerger des Messias über die heidnische Fremdherrschaft rechnen, wenn man ihm eine Münze mit dem verhassten und religiös anstössigen

Bild des vergötterten Augustus Apk 13 17 darreichte. Weil nun die Kopf- und Grundsteuer mit solcher, nicht mit jüd. Münze bezahlt werden musste, lässt Mt **19** statt eines Denars lieber *die Münze* (νόμισμα = nummus) *des Zinses* gefordert werden. Das, den Knoten zerhauende, Wort Mc **17** = Mt **21**, welches Religion und Politik trennt, indem es in der Münze mit des Kaisers Bild diesem nur sein unbestrittenes Eigenthum zurückgegeben werden, daneben aber die Gottespflicht voll, unbeeinträchtigt und ungebrochen fortbestehen lässt, wird Lc **25** mit τοίνυν = *also darum* eingeführt: weil ihr das gegebene Verhältniss als von Gott zugelassen anerkennt. Wer des Kaisers Geld in seiner Tasche führt, soll sich nicht für zu gut halten, ihm auch Unterthanenpflicht zu leisten. Während nun Mt **22** mit der Schlussformel Mc 17 noch die andere, zuvor wegen Weiterführung der Scene übergangene, Mc 12 12 verbindet, betont Lc **26** in einer ausführlicheren Schlussformel stärker und mit einer Genugthuung, welche aus den politischen Tendenzen von Act hinlängliche Erklärung findet, den entscheidenden Sieg.

Die Sadducäerfrage. Mc 12 18—27 = Mt 22 23—33 = Lc 20 27—38.

Die Anknüpfung mit *an jenem Tage* Mt 23 oder „zu jener Stunde", „in jener Zeit" findet sich bei Mt sonst immer nur nach einem Einschub oder nach einer Auslassung. Dies würde sich auch hier bestätigen, falls das sonst nirgends unterzubringende, hier aber trefflich passende Stück Joh 7 53—8 11 zwischen Mc 17 und 18 einzufügen wäre. Damit wäre dann wegen Joh 7 53—8 2 ein neuer Tag, der 4. in Jerusalem, 10. oder 13. Nisan, angebrochen und die Häufung von allzuvielen Auftritten am 3. Tag vermieden. Auch inhaltlich reihen sich beide Abschnitte leicht aneinander. Dort ist es Jesu Ansicht über Ehebruch, hier die über Wiederverheirathung, was den Anhaltspunkt dafür bieten soll, ihn nach irgend einer Seite hin zu discreditiren. Dort machen den Versuch Pharisäer, hier Sadducäer. S. zu Lc 7 37 21 38.

Die Mc **18** = Mt **23** = Lc **27** nach ihrer dogmatischen Stellung zur Auferstehungsfrage (s. zu Lc 3 7 und Act 23 8) charakterisirten Sadducäer wissen den galiläischen Lehrer im Voraus auf der Seite des Volksglaubens, gedenken ihn aber eben desshalb in Verlegenheit zu setzen durch Vorweisung auf die mosaische Bestimmung über die sog. Schwagerehe (Leviratsehe) Dtn 25 5, welche Mc **19** (ὅτι ist recit.) = Lc **28** angeführt wird, nicht ohne eine Erinnerung an den Dtn 25 6 vertretenden Ausdruck Gen 38 8 הֵקִים זֶרַע = Nachkommenschaft erzielen. Mt **24** insonderheit ist das Wort ἐπιγαμβρεύειν gebraucht, was sonst mit Dativ construirt wird und „verschwägert sein" bedeutet, hier aber *als Schwager heirathen* für יִבֵּם. Aus dem nach Art rabbinischer Spitzfindigkeit erdachten, gleichnissartig erzählten, Falle Mc **20** = Lc **29** macht Mt **25** durch Beifügung von παρ' ἡμῖν ein, freilich sehr unwahrscheinliches, Factum. Einigermaassen entspricht in der geschichtlichen Wirklichkeit das Schicksal der Kappadocierin Glaphyra, welche zuerst mit Alexander, dem Sohn des grossen Herodes und der Mariamne, dann mit Juba von Libyen, endlich mit dem Ethnarchen Archelaus verheirathet war, und der nach Jos. Ant. XVII 13 1 4, Bell. II 7 4 kurz vor ihrem Tode ihr erster Mann im Traume erschien, damit sie in jener Welt nicht einem Anderen angehören möge. Das *Weib starb* Mc **22** ἔσχ. πάντων (wie I Kor 15 8). Die Schlussfrage, welche darauf berechnet ist, die Vorstellung der Auferstehung angesichts so monströser Collisionen, welche in ihren Consequenzen einhergehen, unvollziehbar erscheinen zu lassen, ist Lc **33** klar formulirt, indem γυνή sowohl als Subject wie als Prädicat auftritt, während man Mc **23** = Mt **28** zwischen Ersterem und Letzterem die Wahl hat. Jesu Antwort besagt, dass die Voraussetzung der pharisäischen Schulfrage falsch sei, wobei Mt **29** die Form Mc **24** *irret ihr darum,* weil eure Voraussetzungen so schwierige Collisionen mit sich führen (Ws),

nicht, weil ihr u. s. w. geglättet erscheint. Was zunächst *die Kraft Gottes* betrifft, so vermag dieselbe, was Rm 4 17 und besonders I Kor 15 35—50 weiter ausgeführt wird: das Auferstehungsleben ist nicht etwa Fortsetzung des diesseitigen Leibeslebens, sondern setzt eine durchaus veränderte, höhere Daseinsweise voraus, welche zu schaffen Sache der göttlichen Allmacht ist. Aber I Kor 15 34 ἀγνωσίαν θεοῦ τινες ἔχουσιν. Die Ausführung des Apostels über das „Wie“ der Auferstehung schliesst sich dort an eine vorangehende Ausführung über das „Dass“ derselben an. So tritt auch hier dem 1. Satze mit ὅταν Mc **25** ein 2. mit ὅτι Mc **26** zur Seite: *dass sie* aber überhaupt *auferstehen,* folgt aus richtigem Verständnisse, *was euch von Gott gesagt ist* Mt **31** in der Schrift: dies der andere, eigentlich 1. unter den Mc 24 = Mt 29 namhaft gemachten Punkten. Citirt wird Mc das Mosesbuch *bei dem Busche,* d. h. im Abschnitte von dem brennenden Busch Ex 3 2—4, nämlich wie auch Mt **32** die Gottesworte Ex 3 6 13 15 16. So war es ältere Weise, Stellen aus der, noch nicht in Kapitel und Verse eingetheilten, Schrift anzuführen. An dieser Rede nimmt der 3. Evglst ein besonderes Interesse, erweitert sie daher, indem er **34** das Wort Gen 1 28 auf die Jetztzeit als Charakteristicum der *Söhne dieses Weltalters* (wie 16 8) beschränkt: *sie heirathen und werden verheirathet.* Anders **35** *die welche gewürdigt werden* (II Th 1 5) *jenes Weltalters und der Auferstehung von den Todten;* s. zu 14 14. *Denn* **36** *sie können nicht mehr sterben, weil sie engelgleich* (einzigartiger Ausdruck) *sind, und sie sind Gottessöhne, wenn sie Söhne der Auferstehung,* der erneuten Welt angehörig, *sind:* die Gottessohnschaft ist in ihrem Vollendungszustand gedacht nach Rm 8 19 21 23. Vgl. I Kor 15 35 f 42 f 48 50. Die Thatsache aber **37**, *dass die Todten auferstehen, hat auch Moses,* derselbe, welcher die Leviratsehe gestiftet hat, *angedeutet, wiefern* (ὡς = siquidem) *er den Herrn den Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs nennt.* Gott aber kann sich nicht nach seinem Verhältniss zu Nicht-Existirendem bezeichnen, nicht auf todte Namen berufen, nicht Leichensteine als Denkmale und Wahrzeichen seiner Weissagungen setzen. Diese ganz neue und originelle Beziehung, welche Jesus der alten Kennzeichnung des Gottes der Patriarchen gegeben, erläutert Lc **38** durch den Zusatz *denn Alle leben ihm,* der den Verfasser von Act 17 28 verräth und zurückblickt auf Rm 14 8, wohl mehr noch auf IV Mak 16 25 ζῶσι τῷ θεῷ ὥσπερ Ἀβραὰμ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. Dagegen schliesst Mc **27** ab mit πολὺ πλανᾶσθε = I Kor 15 33 μὴ πλανᾶσθε und Mt **33** setzt hierher die, wegen Mt 21 15 16 ausgefallene, Schlussformel von Mc 11 18.

Die Frage nach dem grossen Gebot. Mc 12 28—34 = Mt 22 34—40 = Lc 20 39 40 10 25—28. Der Schriftgelehrte stellt Mc **28** seine Frage wohlmeinend und wissbegierig, in thatsächlicher Anerkennung der Autorität Jesu. Das ἀκούσας ist nämlich dem προσελθών untergeordnet, während εἰδώς (AB) oder ἰδών (אC) das ἐπηρώτησεν αὐτόν motivirt. Mt verändert diese Sachlage, indem er zunächst **34** wieder (vgl. v. 15) die Pharisäer aus Anlass der Niederlage ihrer Gegner auf den Plan treten lässt, da dem gemeinsamen Gegner der Sieg jedenfalls entrissen werden muss: ἀκούσαντες ὅτι ἐφίμωσεν (von φιμός, capistrum, vgl. I Kor 9 9) τοὺς Σαδδουκαίους συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό: letzteres wie immer im NT örtlich. Der Hauptsatz ist wörtlich aus Ps 2 2 LXX (= Act 4 26), woher Mt auch v. 41 und 26 3 den ihm eigenthümlichen Ausdruck für die Verschwörung der Obersten gegen den messianischen König hat. Während sich also die antimessianischen

Rebellen zusammenthun (vollendet ist dieses Unternehmen erst V. 41), versucht es vorläufig Einer unter ihnen mit einer verfänglichen Frage. Diese Darstellung stimmt mit Lc 10, wo nicht bloss 25 die versuchliche Absicht der Frage (dort wie 18 18 = Mc 10 17 nach der Bedingung des ewigen Lebens) wiederkehrt, sondern auch die Bezeichnung des Fragenden als νομικός: bei Mt nur hier, bei Lc noch 5 mal, sonst nur Tit 3 13.

Solch eine bösartige Tendenz konnte freilich der Frage höchstens insofern beiwohnen, als die pharisäische Praxis die Bedeutung des Gesetzes hinter derjenigen der παραδόσεις zurücktreten liess; daher der casus belli Mc 7 3—13. Auf derartiges führt aber die Formulirung der Frage keineswegs: ποία, qualis, *wie beschaffen* muss eine ἐντολή sein, welcher unter Allem, was geboten werden mag (Mc πρώτη πάντων gegen rec. πασῶν) oder speziell unter den mosaischen Geboten (Mt 36 μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ — doch bricht sich das ursprüngliche πρώτη 38 Bahn) der 1. Rang zukommen soll? In der That war unter den Schulmännern jener Zeit zunächst zu dem Zweck, in Collisionsfällen entscheiden zu können, welche Pflicht vorgehe, welche nachstehe, die Controverse wegen Unterscheidung des Grossen und des Kleinen (vgl. Mt 5 19), des Schweren und des Leichten (s. zu Mt 23 23) im Gesetz verhandelt und in Folge dessen vermöge Rückgriffes auf die principielle Einheit des Willens Gottes der Anfang zur Ueberwindung jener rein statutarischen Pflichtenlehre und sittlichen Atomistik gemacht worden, welcher alle 613 Bestandtheile des Gesetzes (so viele unterschied man, 365 Verbote und 248 Gebote) als gleich wichtig erschienen waren. Es ist somit eine schwebende Streitfrage, welche der Schriftgelehrte von Jesus entschieden sehen will, und die dieser auch wirklich entscheidet, und zwar in einer Weise, die unmöglich Anstoss erregen konnte, zumal sie schon hier und da vorbereitet war. Vielfach zwar hatte man bisher die geringere oder grössere Wichtigkeit der Gebote nach rein äusserlichen Merkmalen, z. B. dem der ausdrücklich zu dem betreffenden Gebot beigesetzten Androhung der Todesstrafe, beurtheilt. Andererseits aber war auch die, allein Mc 29 30 vollständig, d. h. mit der grundlegenden Einleitung zu Gunsten des jüd. Monotheismus (dieser fehlt bei Mt, s. auch zu 19 17) citirte, Stelle Dtn 6 4 5 damals bereits in das tägliche Morgen- und Abendgebet aufgenommen; sie bildete das grosse Bekenntniss des Judenthums, das sog. Schma Israel, war also in ihrer hervorragenden Wichtigkeit fragelos anerkannt, und die Nächstenliebe hatte schon Hillel für den Kern des Gesetzes erklärt; s. zu Mt 7 12 = Lc 6 31.

Im Citat des Gebots erweitern Mc 30 und Lc 27 die Dreitheilung des, die Totalität des inneren Menschen bezeichnenden, Ausdrucks in eine Viertheilung (die hinzutretende ἰσχύς ist moralische Kraft), Mt 37 kehrt mit Rücksicht auf den Grundtext zur Dreizahl zurück und gebraucht für das ἐξ LXX das hebraisirende ἐν (= בְּ). Lc lässt 26 (ἐν τῷ νόμῳ nachdrucksvoll vorangestellt) das Citat durch eine, der rabbinischen Schulpraxis geläufige, Formel (πῶς ἀναγινώσκεις) provocirt werden (sachlich parallel mit Mc 10 19 τὰς ἐντολὰς οἶδας) und mischt in dem, aus Jesu Mund in den des νομικός verlegten, Citat beide Präpositionen, hat aber ebensowenig als die beiden anderen das in LXX gebrauchte Wort δύναμις. Die Originalität der Lösung, welche die Frage bei Jesus (nach Lc freilich schon beim Fragenden) findet, liegt übrigens in der Combination von Dtn 6 5 mit Lev 19 18, der Gottesliebe mit der Menschenliebe. Während dem gleichzeitigen Judenthum jene nur Vergötterung des Gesetzes, diese nur Bevorzugung der Volksgenossen bedeutete (vgl. dagegen Mt 5 43—48 = Lc 6 32—36), bildet die hier als Ideal proclamirte Einheit des Sittlichen mit dem Religiösen die Errungenschaft und das Charakteristicum des Christenthums. Die Erklärung des ὡς σεαυτόν begegnet schon Mt 7 12, ein Nachhall des Wortes auch Gal 5 14, Rm 13 8—10. Zu lesen ist sowohl Mc 31 wie Mt 39 nach δευτέρα (ὁμοία) αὕτη, nicht αὐτῇ. Das μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν ersetzt Mt durch eine Doublette zu 7 12: in diesen beiden Geboten hanget, gründet, wurzelt (Gen 44 30, Jdt 8 24) das ganze Gesetz und die Propheten. Wie Mc die natürliche Veranlassung des Gesprächs erhalten hat, so auch den charakteristischen Fortgang 32—34, welchen Mt schon darum wegliess, weil er im grellen Widerspruche steht zu der versuchlichen

Absicht, die den Fragenden angeblich geleitet haben soll. Zunächst bestätigt der Schriftgelehrte das monotheistische Glaubensbekenntniss (32 ἐπ' ἀληθείας, wie 14 = ἀληθῶς, gehört zu καλῶς: *in Wahrheit trefflich*), sodann die daraus abgeleitete Folgerung der Pflicht ungetheiltester und entschlossenster Gottesliebe, welche zu ihrer gleichwerthigen Kehrseite liebeathmende Aufgeschlossenheit für alles Wohl und Wehe des Nächsten hat; alles unlebendige aber, alles sittlich leere und unfruchtbare Thun im Gottesdienst müsse zurückstehen hinter jenen absoluten Forderungen (33 = I Sam 15 22). Sämmtliche Gebote haben verbindliche Kraft nur, sofern sie zu dem Doppelgebot der Liebe in Beziehung treten. Was diesem höchsten Gesichtspunkt, der den letzten Zweck des Menschen selbst ausdrückt (s. zu Mc 2 27), nicht entspricht oder sich gleichgültig dazu verhält, wie z. B. das Cultische, zu dem verhält sich Jesus im Grunde nicht minder gleichgültig. Ja er kann für die Genossen des Gottesreiches kaum noch irgend welche Verbindlichkeit des Opferinstituts statuiren, wenn er wenigstens eine Annäherung an das Gottesreich in einer Ansicht erblickt, welche das Opfer dem sittlichen Inhalt des Gesetzes an Werth unterordnet, und wenn er den, welcher diese Ansicht vertritt, um seiner Einsicht in das Verhältniss von grossen und kleinen Geboten willen beglückwünscht. Weit entfernt also, dass der Zusatz etwa auf Rechnung des (paulinisirenden) Mc käme, bietet anderswo ja auch Mt in Stellen, die ihm eigenthümlich sind, denselben Gedanken (9 13 12 7), in welchem wir nach Mc 2 27 (Cultus hat nur Werth eines Mittels), 7 11 12 (Kindespflicht steht über frommen Werken) Jesu eigenstes Eigenthum zu erblicken haben. Gleichfalls eigen dem Mc ist die Schlussbemerkung 34, dass angesichts einer Entscheidung Jesu, welcher sie selbst im Grunde Beifall zollen mussten, den Gegnern nunmehr Lust und Muth zu weiteren Versuchen auf ihn entfallen sei, während er selbst seinerseits zum Angriff vorgeht. Lc hat in der eigentlichen Parallele nur den Anfang 39 = Mc 28 und den Schluss 40 = Mc 34 aufgenommen: bei der richtigen LA οὐκέτι γάρ wird die billigende Aeusserung damit begründet, dass die Schriftgelehrten jetzt Jesu überlegene Weisheit anerkennen müssen. Dafür aber hat Lc schon 10 25—28 einen aus Mt 35—40 = Mc 29—34 (denn noch Lc 28 ὀρθῶς ἀπεκρίθης ersetzt Mc 34 νουνεχῶς ἀπεκρίθη) gemischten Text gegeben, an welchen er nunmehr anreiht das

Gleichniss vom barmherzigen Samariter. Lc 10 29—37. Zunächst stellt auf das dem τί 25 entsprechende τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ (nach Lev 18 5 = Gal 3 12) 29 der νομικός die mit καί rasch einfallende Frage nach dem Inhalt und Umfang des Begriffs „Nächster“ (πλησίον hier ohne Artikel: wer ist mir nahe? s. zu Mt 5 43), um sich selbst zu rechtfertigen, d. h. zu zeigen, dass die Sache doch nicht so einfach, seine Frage, obgleich er selbst die Antwort darauf gewusst, nicht überflüssig gewesen. Hierauf folgt als Lösung des Problems (ὑπολαμβάνειν 30 = die Rede eines Anderen durch Erwiederung aufnehmen) das Gleichniss als 1. Stück im sog. paul. Sondereigenthum des Lc. Jericho (19 1), 30 Kilometer nordöstlich von Jerusalem, ist von der Hauptstadt durch eine Wüste getrennt (Jos. Bell. IV 8 3), darin noch zu Zeiten des Hier. (zu Jer 3 2) Räuber hausten. Den in solche Hände Gerathenen (περιπίπτειν τινί = incidere in aliquem) zogen die Räuber aus (καὶ ἐκδύσαντες, weil etwas zum Angriff noch Hinzukommendes bringend) und liessen ihn liegen. Letzteres thun aber 31 32 auch Personen, die dem, für Besorgung der gottesdienstlichen Angelegenheiten ausgesonderten,

Stamm Levi, ja der seine erste Linie bildenden Priesterkaste selbst angehören: jeder ἀντιπαρῆλθεν = ex adverso praeteriit (Sap 16 10 in etwas anderem Sinne). Erst der Samariter 33, nach jüd. Vorurtheil ein Ketzer, *ging auf ihn zu* 34 *und verband seine Wunden, während er Wein und Oel*, was er als gebräuchlichste Heilmittel mit sich führte, *darauf goss;* dann *führte er ihn in* das πανδοχεῖον (attisch πανδοκεῖον, so ℵ), *die Karawanserei.* Andern Tags 35 *gegen Morgen* (wie Act 4 5) *that er* beim Weggehen *2 Denare* (die Summe setzt baldige Rückkehr als beabsichtigt voraus) *aus* dem Gürtel (ἐκβάλλειν wie Mt 13 52) und versprach Ersatz des etwa darüber hinausgehenden Aufwandes (προσδαπανᾶν). Der erkünstelten Gesprächswendung, durch welche 29 die Stellung des Gleichnisses in diesem Zusammenhange ermöglicht worden ist, entspricht 36 die gleichfalls nicht natürlich sich ergebende Pointe, womit es auch nachträglich noch darin befestigt und die Inconcinnität zwischen der Frage 29 und der, in das Gleichniss gekleideten, Antwort verdeckt werden soll. Der Fragende also hält nach der, hiernach sich richtenden, gewöhnlichen Auslegung als Scholasticus für die Hauptsache, wer nach richtiger Schulansicht der Nächste sei. Eine theoretische Schulfrage zur praktischen Lebensaufgabe umgestaltend, hält der Antwortende für die Hauptsache, wie man Jedwedem, der auf unsere Hülfe verwiesen ist, thatsächlich und ohne Rücksicht auf trennende Schranken der Nationalität und Religion sich als Nächsten erweise. Selbst wenn γεγονέναι anstatt „geworden sein“ etwa übersetzt werden dürfte „gewesen sein“ (vg: fuisse), bliebe immer noch die Schwierigkeit, dass der Jude gemäss seiner Anfrage vielmehr darüber zu belehren war, dass der Samariter für ihn unter den Begriff des Nächsten falle. Nach den Freiheiten, die sich Lc in der 1. Hälfte der Perikope 25—29 erlaubt, kann eine solche schriftstellerische Einrahmung des Gleichnisses nicht befremden, und es selbst verliert dadurch, dass es an sich mehr ist als bloss Illustration zur Definition des Begriffs „Nächster“, nichts an seiner Originalität. Mit 37 endlich kehrt Lc ersichtlich zu der Einleitung 28 zurück: beiderorts ποίει.

Die christologische Meisterfrage. Mc 12 35—37 = Mt 22 41—46 = Lc 20 41—44.

Angesichts des ganzen Volkes macht Jesus im Tempelhof auf einen defecten Punkt in der Messiaslehre der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit aufmerksam, der von den Meistern in Israel bisher gedankenlos übersehen oder jedenfalls unerledigt gelassen worden war. Der Hauptsatz der geläufigen Lehre war, dass der Messias von David abstammen müsse; s. zu Mt 1 1. Nun beginnt aber ein allgemein dem David zugeschriebener Psalm (110 1) damit, dass der Messias als Herr des Sängers eingeführt wird. Darin liegt ein Widerspruch, sofern doch sonst immer der Ahnherr über den Nachkommen, z. B. Abraham über dem Volke steht, das von ihm herstammt und sich auf ihn beruft, wie auch sonst der Name des Vaters nur genannt zu werden pflegt, um den Sohn damit zu legitimiren. Wenn der Messias über David so hoch steht, wie der Herr über dem Knecht, wie kann dann seine Würdestellung darin zum Ausdrucke kommen, dass er sein Sohn ist? Wer löst dieses Räthsel? Offenbar nur der, welcher im Bewusstsein, mehr als David und Salomo zu sein (Mt 12 42), sein Messiasthum auf höhere Rechtstitel stützt, als auf einen davidischen Stammbaum, dessen einfache Unmöglichkeit gerade aus seiner doppelten Existenz erhellt; s. zu Lc 3 38.

Voraussetzung ist Mc 36 wie Act 2 30 34 35, dass David (αὐτὸς Δαυείδ, weil er doch den besten Bescheid hierüber wissen musste) im Zustande der Inspiration (ἐν τῷ πνεύματι) jenes Wort geredet hat, auf Grund welches jetzt Jesus seine Messiaswürde unabhängig von der Abstammung von David stellt. Genau dasselbe berichtet Lc, nur verkürzend, so dass 41 Jesus die Frage, welche die Unfähigkeit der Schriftgelehrten darthun soll, direct diesen selbst vorlegt; weil aber gleichwohl die Form πῶς λέγουσιν (nämlich Mc 35 οἱ γραμματεῖς) beibehalten

ist, wird die Darstellung undeutlicher. Statt ἐν πν. sagt Lc **42** ἐν βίβλῳ ψαλμῶν (vgl. auch 24 44) und beweist **43** auch durch ὑποπόδιον (statt ὑποκάτω), dass er die Stelle wirklich aufgeschlagen hat. Dagegen hat Mt das vorliegende Material gleichsam katechetisch umgearbeitet, indem er **42** das πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς Mc 35 zu einer Frage an die letzteren zuspitzt, worauf sie selber die Antwort geben müssen: „der Messias ist Davids Sohn". Wenn nun Jesus darauf **43** die weitere Frage bereit hat, wie er dies sein könne, da doch nach Davids eigener Aussage der Messias vielmehr sein Herr ist, so ergibt sich der Anschein, als habe ihm der paul. Gegensatz des Χριστὸς κατὰ σάρκα = ἐκ σπέρματος Δαυείδ und des Χριστὸς κατὰ πνεῦμα = κύριος ἡμῶν (Rm 1 3 4) vorgeschwebt, und das gewinnt durch die analoge Umformung, wodurch Mt 16 13 16 der Menschensohn und Gottessohn in Contrast gesetzt sind (s. zu Mt 16 16), sehr an Wahrscheinlichkeit. Beiderorts schiebt daher die herkömmliche Auslegung als des Räthsels Lösung einfach das spätere Dogma von den beiden Naturen Christi unter. Dagegen spricht freilich der geschichtliche Thatbestand, dass „Gottessohn" und „Davidssohn", weil beide den Messias als theokratischen König und nach seinem, darin beschlossenen, besonderen Verhältnisse zu Gott bezeichnen, nicht als Gegensätze gedacht werden können. Endlich bringt Mt **46**, um einen Abschluss gegenüber den folgenden Redecapiteln zu gewinnen, an die Stelle der Bemerkung Mc **37** ὁ πολὺς ὄχλος (das viele, nicht das meiste, Volk) ἤκουεν αὐτοῦ ἡδέως (so dass jetzt Jesus wagen konnte, was folgt) aus Mc 34 die Notiz, Niemand habe ihn ferner mehr zu fragen gewagt — um so unpassender, als Jesus ja gerade schon Mt 41 nicht mehr gefragt worden ist, sondern vielmehr seinerseits gefragt hat. Die Rathlosigkeit der Schriftgelehrten kommt sonach verspätet.

Was die Perikope über jede Möglichkeit einer Anzweifelung des geschichtlichen Charakters ihres Gehaltes erhebt, ist der Umstand, dass sie, wie aus der Genealogie erhellt, so gut wie ganz unverstanden geblieben ist. Nur der Barnabasbrief (12 10 11) zieht aus Ps 110 1 den Schluss, dass Jesus Davids Herr, nicht aber sein Sohn zu nennen sei, und in Uebereinstimmung damit preist Doctr. XII apost. 10 6 ihn als Davids Gott. Ein paul. Lehrstück könnte man nur dann in dem Abschnitte finden, wenn dessen Pointe wäre, dass der davidische Messiastitel in den universalen Titel ὁ κύριος übergehen müsse. Aber davon ist die Rede gar nicht. Die rabbinische Theologie endlich scheint der Zurechtweisung, die ihr zu Theil wurde, ein Gedächtniss bewahrt zu haben. Wenigstens erzählt Midrasch Bereschit rabba zu Gen 18 1, der Messias werde gemäss Ps 110 1 zur Rechten, Abraham aber zur Linken Gottes sitzen und darum blass vor Scham fragen: der Sohn meines Sohnes sitzt dir zur Rechten, ich aber nur zu deiner Linken?

Eingang der Rede gegen den Pharisäismus. Mc 12 38 39 = Mt 23 1—12 = Lc 11 37—39 43 46 20 45 46.

Lediglich dem Lc gehört an die Einleitung, derzufolge **37** ἐν τῷ λαλῆσαι αὐτόν, d. h. als er eben die vorige Rede bis an den Punkt v. 36 geführt hatte, ein Pharisäer ihn einlud zum ἄριστον, d. h. hier wie Mt 22 4, Joh 21 12 15 prandium im Gegensatze zu der Lc 14 12 daneben erwähnten coena, der am Abend gehaltenen Hauptmahlzeit. Weil in der Rede sofort 39 von Schüsseln und Töpfen die Rede ist, lässt Lc sie bei Tisch gehalten werden; vgl. dieselbe Scenerie auch Lc 7 36, dasselbe Ungeschick der Motivirung Lc 14 7. Das Befremden des Pharisäers darüber ὅτι οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη **38** (förmliche Bäder vor dem Essen waren nur bei den Essäern Sitte, nach Jos. Bell. II 8 5) erinnert an Mc 7 2 (vgl. 4 βαπτίσωνται und βαπτισμοὺς ποτηρίων), wie überhaupt die ganze Rede Ersatz für die fehlende Perikope Mc 7 1—23 bietet. Darauf ergreift **39** Jesus das Wort mit νῦν: entweder ut nunc res se habet (im Gegensatze zu einer besseren Vergangenheit) oder besser: nun denn (dW), d. h. um euch die Flachheit eurer sittlichen Theorie und Praxis einmal ausführlichst darzulegen. Die geschichtliche Motivirung bietet der gemeinsame Bericht. Nachdem die Angreifenden in mehrfachen Streitgängen zurückgeschlagen sind, wirft ihnen Jesus seinerseits, alle weiteren Rücksichten bei Seite setzend und die letzten Brücken abbrechend, Ehrgeiz, Habsucht und Scheinheiligkeit vor. Diese 3 Themata erscheinen aber Mt 6 7 14 in einen grösseren Zusammenhang verarbeitet, welcher seine Fülle theils eigenstem Sondergut des Mt, theils der Lc 11 39—52 zu Tage tretenden Rede verdankt.

Aehnlich wie bei der Bergpredigt (Mt 5 1 = Lc 6 17) sorgt Mt 1 für ein grosses, wie Lc 20 45 aus Volksmassen und Jüngern zusammengesetztes, Publicum; daher Mt 2—7, zumal die mit Mc stimmenden Stellen, an das Volk, die dem Mt eigenen Verse 8—12 an die Jünger adressirt sind und von v. 13 ab die Pharisäer direct angegriffen werden: Beweis für die Composition.

Auf den Lehrstuhl des Moses *haben sich gesetzt* Mt 2 (der Nachfolger eines Rabbi heisst יוֹשֵׁב עַל־כִּסְאוֹ) die pharisäischen Schriftgelehrten, deren Lehrautorität hiermit einfach anerkannt, also nicht etwa als angemaasst bezeichnet wird (Mr); vielmehr wird 3 ihre Lehre, d. h. die orthodoxe Auslegung des Gesetzes, ausdrücklich bestätigt, ganz wie 5 17—19 das Gesetz in seiner buchstäblichen Geltung kanonisirt war: beides allerdings nur matthäisch (s. zu 5 18 = Lc 16 17) und in unserem Fall mit 15 3—14 16 6 unvereinbar. Nur auf ihre ἔργα bezieht sich hier die Opposition Jesu, und auch dies 4 = Lc 11 46 bloss insofern, als die Pharisäer das Gesetz nicht einmal in dem Sinne halten, wie sie es selbst verstehen, geschweige denn im Sinne von Mt 5 20—48: mühsam *binden,* d. h. fügen sie *schwere Lasten* (zu φορτία Mt 4 und φορτίζειν Lc 46 vgl. Mt 11 28 und zu der Bezeichnung δυσβάστακτα Act 15 10) *zusammen,* hüten sich aber wohl, dasjenige, was sie Anderen auf die Schultern zwängen, selbst auch nur *mit einem Finger anzurühren* (Lc), nämlich um es *in Bewegung zu bringen* (Mt). Theoretische Zurechtlegung und Durcharbeitung des Gesetzes verschlingt alles Interesse der νομικοί (Lc). In der That wirft Mt 28 den Pharisäern geradezu ἀνομία, factische Ausserachtlassung des Gesetzes vor, während die Anklage im Sinne Jesu sich in der Sphäre von v. 23 halten würde. Zunächst folgt Mt 5 die, 6 1 2 5 16 bereits formulirte und spezificirte, Anklage auf Ostentation, hier damit begründet, dass man die nach Ex 13 9 16, Dtn 6 8 11 18 beim Gebet theils an der Stirn, theils am linken Arm, dem Herzen gegenüber, festgebundenen Kapseln, darin Pergamentzettel, beschrieben mit Dtn 6 4—9 11 13—21, Ex 13 1—16, lagen, möglichst breit (vgl. über diese Gebetsriemen, genannt תְּפִלִּין oder, weil sie zugleich als Amulette, Schutzmittel wider dämonische Mächte galten, φυλακτήρια, Schr II 406 f) und die κράσπεδα (s. zu Mt 9 20) möglichst lang machte. Hieran erst reiht sich der 1. Vorwurf Mc 38 (zu βλέπειν ἀπό vgl. 8 15), dass sie wünschen, d. h. entweder gern haben (Ws) oder in Anspruch nehmen (Mr), stattliche Kleidung (στολή wie Lc 15 22, Grotius: gravitatis index), öffentliche Begrüssung, Ehrensitze sowohl in den Synagogen als auch bei Gastmählern. Mt 6, an den sich die Doublette Lc 11 43 = 20 46 anschliesst (dort nur um die 1. Trias der Weherufe zu füllen), hat gegen Mc 39 die Grüsse erst hinter die Ehrensitze gestellt, um daran noch 7 8 die Warnung vor Titelsucht anzuknüpfen. Die Ehrenbezeugung mit der Anrede ῥαββί = רַבִּי (von רַב gross, also vir amplissime, mit Pronomen wie in monsieur, nach Joh 1 39 = διδάσκαλε, vgl. Mc 10 51, Joh 11 8 13 13 20 16) wurde etwa seit Jesu Tagen üblich, Schr II 256 f. Uebrigens bedeuten die verbotenen Titel eine, die Gewissen bestimmende, Autorität. Verboten wird in diesem Sinne auch die Ehrenbenennung πατήρ = אָב wie, um das höchste geistige Ansehen auszudrücken, der Prophet heisst II Reg 2 12 6 21 13 14. Also 9 *einen Vater von euch nennet Niemanden auf Erden;* auch nicht καθηγητής, denn 10 euer einziger und ausschliesslicher „Führer“ (מוֹרֶה) ist ὁ Χριστός: Beweis, dass Mt hier redet, nicht Jesus. Wie sich wahre Grösse in seiner Nachfolge kund gibt, nämlich im Wetteifer dienender Bruderliebe, zeigen die Sprüche 11 (= 20 26 27 = Lc 22 26 27) und 12 (= Lc 14 11 18 14 nach Ps 138 6).

Die 7 Wehe. Mc 12 40 = Mt 23 13—31 = Lc 11 39—42 44 45 47 48 52 20 47. Vorbild ist Jes 5 8 11 18 20—22 10 1 5, Hab 2 6 9 12 15 19; dieselbe rhetorische Figur Mt 11 21

= Lc 10 13 und sonst; drei Weherufe Apk 8 13 9 12 11 14. Das 1. Wehe Mt **13** = Lc **52**. Das Bild, demzufolge die Pharisäer *das Gottesreich verschliessen* (so Mt, vgl. 16 19 18 18), oder *den Schlüssel der Erkenntniss* (τῆς γνώσεως ist Gen. appositionis, gemeint ist auch bei Lc, wie aus εἰσέρχεσθαι erhellt, der Schlüssel zum Reiche Gottes, letzteres als ein Palast gedacht) *weggenommen haben* (ἤρατε, dafür bieten D und it das richtig erklärende ἐκρύψατε), enthält den Vorwurf, dass das Volk (οἱ εἰσερχόμενοι, die eintreten Wollenden) unter der pharisäischen Missleitung jede Fähigkeit, sich innerhalb der μυστήρια τῆς βασιλείας Mt 13 11 zurechtzufinden, eingebüsst habe. Da hier die Pharisäer als pflichtvergessene Pförtner erscheinen, beruht der Ausdruck „Schlüssel der Erkenntniss" auf einer Vermischung des zu Mt 16 19 18 18 besprochenen Bildes mit dem zu Lc 24 32 zu besprechenden. Auszuscheiden ist nach ℵBDL Mt **14**, gebildet aus Mc **40** (= Lc 20 **47**), wo mit οἱ κατεσθίοντες entweder ein neuer Satz anhebt oder der Nominativ zur ausdrucksvollen Hervorhebung des Gedankens anstatt des durch den Anschluss an das Vorangehende geforderten Genetivs steht (Ws). Sie verrichten zum Schein (προφάσει vorwandsweise) lange (μακρά neutr. plur. adverbialiter gebraucht) Gebete, womit es ihnen gelingt, Wittwen zu hintergehen und auszubeuten. Sollte mit καί nicht ein weiteres Thema angereiht, sondern ein mit dem Häuserverschlingen verbundenes Thun angegeben werden, so würde gesagt sein, dass sich diese Schriftgelehrten als Fürbitter und geistliche Räthe gut bezahlen liessen (Fritzsche). Jedenfalls bereicherten sie sich mit dem Hab und Gut der Wittwen, vgl. Ez 22 25. Indem sie aber auf solche Weise ihre Autorität ausbeuten und (eventuell) auch das Heiligste ihrer Habsucht opfern, gehen sie um so schwererem Gericht entgegen. Das 2. Wehe Mt **15**. Mit ungeheurem Eifer unternehmen die Pharisäer, während sie ihren Hirtenpflichten gegenüber dem eigenen Volke doch nur in so selbstsüchtiger und gewissenloser Weise nachkommen, Bekehrungsunternehmungen unter den Heiden, reisen über Land (ξηρά, scil. γῆ = יַבָּשָׁה Jon 1 9) und Meer weit umher (Jos. Ant. XX 2 3 4), wo es auch nur gilt, einen Einzigen (ἕνα) zu erjagen (vgl. Hor. Sat. I 4 142 143), und machen dann aus solchem προσήλυτος (vgl. Schr II 548—575, von anderer Art sind die φοβούμενοι τὸν θεόν, s. zu Act 13 16), indem sie ihn mit ihrem ganzen Parteifanatismus ausstatten, einen *Sohn der Hölle* (s. zu Mt 8 12), der *zwiefach* (διπλότερον kann Adjectiv sein, ist aber schon von Justin, Dial. 122, adverbialiter gefasst) des Teufels ist, seine Lehrmeister an religiöser und sittlicher Verschrobenheit noch überbietet, je bekehrter, desto verkehrter ist. Das 3. Wehe Mt 16—22 richtet sich wieder gegen die, schon 5 34—36 gegeisselte, Eidescasuistik. Der sehr geläufige Eid beim Tempel **16** (ὃς ἂν ὀμόσῃ Nom. absol.) wurde geringer geachtet (οὐδέν ἐστιν, es hat nichts damit auf sich) als der *beim Golde*, d. h. wohl dem Goldüberzug, Goldschmuck, den der Geldsinn besonders zu schätzen weiss. Sofern damit der Geldwerth überhaupt zum Maassstab erhoben ist, könnte auch der Tempelschatz gemeint sein (s. zu 15 5), der jedoch auch Silber (s. zu 17 24) und Kupfer (s. zu Mc 12 42) befasst haben wird. Die Benennung τυφλοί (vgl. 15 14) wird **17** gerechtfertigt: denn nur die Heiligkeit des Tempels und des Altars ist durch die Bestimmung des einen wie des anderen ein- für allemal gegeben; dagegen wird das Gold erst durch seine Verbindung mit dem Tempel heilig, wie auch **18 19** die Opfergabe (δῶρον wie 5 23) ihre Weihe erst dem Altar verdankt, auf den sie gebracht wird. Dagegen jenes im Privatbesitz, diese auf dem Markt

gedacht, sind keineswegs heilig. Folgerung daraus ist 20, dass bei dem solidarischen Charakter des religiösen Verpflichtungsgrundes der Schwur beim Grösseren und Wesentlichen auch das Accessorische, aber auch derjenige beim Geringeren das Bedeutendere einschliesst: darum geht 21 vom Tempel weiter hinauf bis auf Gott, wie zuvor 20 vom Altar auf die Gabe zurückging. Schliesslich werden alle diese Schwüre nur geschworen, weil die darin genannten Gegenstände eine Beziehung auf Gott haben. Sofern aber der eigentliche und wahrhaftige Wohnsitz Gottes auch nicht der Tempel, sondern der Himmel selbst ist, erfolgt 22 Wiederholung von 5 34. Sonach wäre der jüd. Tempel nur eine symbolische Vergegenwärtigung des universalen Verhaltens Gottes über und in der Welt. Das 4. Wehe Mt 23 24. Die nach Lev 27 30, Num 18 12, Dtn 12 6 14 22 23 nur auf Korn, Oel, Most und Früchte sich erstreckende Zehntpflicht wird 23 vom Uebereifer des Werkdienstes auch auf die kleinsten Feldfrüchte, wie *Minze, Till, Kümmel* oder Lc 42 auf *Minze, Raute und jegliches Gartenkraut* ausgedehnt. Was aber darüber dahintengelassen (Mt), übergangen (Lc) wird, das ist das Streben, dem Armen zu seinem Recht zu verhelfen (so κρίσις in Verbindung mit ἔλεος, vgl. Ps 33 5), thatkräftiges Erbarmen (ἔλεος) und Wahrhaftigkeit der ganzen Handlungsweise (πίστις als Gegensatz zur ἀπιστία = perfidia). An Stelle dieser Trias מִשְׁפָּט וְחֶסֶד וֶאֱמֶת (erinnernd an die Trias Mch 6 8, vgl. Sach 7 9) treten bei Lc κρίσις, d. h. wohl Rechtthun, gerechtes Verhalten gegen den Nächsten (Hfm), nicht jüngstes Gericht (Schz), und ἀγάπη τοῦ θεοῦ als Umschreibung des Doppelgebots 10 27. Gegenüber diesem ethischen Gehalt des Gesetzes hat Jesus, bezeichnend für seine Stellung zum Gesetz, für das cultische Element bloss einen negativen Ausdruck der Verpflichtung κἀκεῖνα μὴ ἀφεῖναι, Lc παρεῖναι nach παρέρχεσθαι. Wenn übrigens das Sittengesetz mit Bezug auf Mt 4 βαρέα als τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου bezeichnet wird, so geschieht solches im Sinne der rabbinischen Unterscheidung von schweren (= gewichtigen, graviora, vgl. Act 25 7) Geboten (so die gewöhnliche Auslegung), die Jesu auf keinen Fall fremd ist, sofern sie ja mit der Unterscheidung von grossen Geboten zusammenfällt (s. zu Mc 12 28 = Mt 22 36); seine Bezeichnung dessen, was „schwer" ist, stimmt somit genau mit dem, zu Mc 12 33 entwickelten, Standpunkt. Allerdings sind nun aber gerade diese Gebote auch die schwerer zu erfüllenden (so Ws), ja in gewissem Sinne ist τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου = τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου Rm 8 3. Was aber dem correspondiren würde, die Beurtheilung der Ceremonialgesetze als der „leichteren", ist Jesu und den Aposteln fremd, s. zu v. 4. Leicht ist vielmehr im Gegensatze hierzu sein eigenes Joch Mt 11 30. Der Zusatz Mt 24 nimmt Bezug auf das Gebot Lev 11 42—44, dem zu lieb man, um ja kein unreines Thierchen, z. B. ein hineingefallenes Mücklein, zu verschlucken, den Wein seihete: Symptom der Ueberängstlichkeit in Befolgung der „kleinen" Gebote als Kehrseite zur schmählichen Vernachlässigung der Liebespflicht, wobei schwerlich darauf reflectirt wird, dass auch das Kameel unrein ist Lev 11 4; s. vielmehr zu Mt 19 24. Das 5. Wehe Mt 25 26 = Lc 11 39—41. Um die Reinheit des Aeusseren des Bechers und der Schüssel (Mt παροψίς, Lc πίναξ) im Gegensatz zum Inneren handelt es sich beidemal, und zwar rührt, was das Innere füllt, her (γέμει ἐξ) vom Ertrage des am frommen Wahne geübten Betrugs (vgl. Mt 14), heisst daher Mt 25 *Raub*, wozu noch Lc 39 πονηρία überhaupt, bei Mt ἀκρασία (= ἀκράτεια, incontinentia, intemperantia) speziell tritt. Während aber demgemäss Mt 26 der Pharisäer im Widerspruch mit seiner

Meinung, als theile sich die äussere Unreinheit gewisser Gefässe auch dem Inhalte mit (s. zu Mc 7 4), angewiesen wird, erst das Innere zu reinigen (rechtlicher Erwerb macht die Schüsseln noch sauberer, als Fegen und Putzen), geht die Mahnung bei Lc wieder auf den Segen des Almosenwerkes: thätige und mittheilsame Liebe reinigt auch die Finger. Wird also bei Mt der pharisäischen mania purifica nur Sinn und Werth zuerkannt, wo, wie beim Fasten (s. zu Mc 2 19), das Aeussere richtig weisender Anzeiger eines inneren Besitzstandes ist, weil es im entgegengesetzten Fall immer wieder die Unreinheit des Inhaltes durchscheinen lassen und dadurch selbst unrein werden wird, tritt bei Lc dem Aeusseren der Gefässe als Inneres das persönliche Wesen des Menschen direct gegenüber; denn τὸ ἔσωθεν ὑμῶν ist = ὁ ἔσω(θεν) ἄνθρωπος II Kor 4 16, Rm 7 22 (Mr-Ws), nicht aber ist τὸ ἔσωθεν Gegensatz zu τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου und ὑμῶν mit γέμει ἁρπαγῆς zu verbinden (gewöhnliche Auslegung seit Beza). Die Ungereimtheit dieses Verhaltens erhellt aus der Erwägung **40**, dass res externae und res internae denselben Schöpfer haben, also mindestens der gleichen reinigenden Sorgfalt würdig sind. *Uebrigens* sollen sie **41** *das, was drinnen ist,* den Inhalt der Becher und Schüsseln, zu Liebeswerken verwenden und ausspenden, so wird ihnen πάντα καθαρά sein, was auch inhaltlich der Wortparallele Tit 1 15 entspricht, wobei aber πάντα entweder auf Inneres und Aeusseres im Sinne von 40 (dW) oder nach 41 = Mt 25 26 auf das Gefäss sammt seinem Inhalte geht (Ws); wie Lc 12 33, so ist auch hier die eigenthümliche Form des Lc durch Generalisirung von Mc 10 21 bedingt. „Lc empfiehlt wie oft (3 11 6 27—30 38) das Almosen als Universalmittel" (Schz). Das 6. Wehe Mt 27 28 = Lc 44, beiderorts dasselbe Bild von den Gräbern sehr verschieden gewendet. Nach Lc **44** sind die Gräber unkenntlich, daher die Wanderer sich nach Num 19 16 unwissentlich verunreinigen können, entsprechend der ansteckenden Wirkung des pharisäischen Verkehrs. Ueber einem solchen Gräberfeld erhob sich zu Jesu Lebzeiten die halbheidnische, von ihm auch stets gemiedene, Residenz des Herodes Antipas. Aber eben um vor einer solchen Eventualität, zumal vor Ostern (Joh 18 28), sicher zu stellen, mussten alle Gräber am 15. Adar mit aufgelöstem Kalk (κονία) bestrichen, getüncht, geweisst werden. An den daraus sich ergebenden Widerspruch von Innerem und Aeusserem (D und lat. Väter lesen übrigens ἔξωθεν ὁ τάφος φαίνεται ὡραῖος, ἔσωθεν δὲ γέμει κτλ.) hält sich Mt **27**, um daraus wieder den Hauptzug in seinem Signalement der Pharisäer zu gewinnen; s. zu v. 5. Das Ursprüngliche ist hier wenigstens nicht daran zu erkennen, dass Lc der seinen Lesern unbekannten jüd. Sitte aus dem Wege gehe (Schz), da auch seine Darstellung nur unter jüd. Gesichtspunkt verständlich wird. Dagegen konnte der weisse Anstrich eher unter die geläufige Kategorie des, den Gedanken an den Tod zurückdrängenden, Gräberschmuckes gebracht werden. Das 7. Wehe Mt 29—31 = Lc 11 47 48. Noch heute zeigt man am westlichen Abhang des Oelbergs die Prophetengräber. Sie zu bauen, zu schmücken, zu pflegen, galt als gutes Werk und war ein offenkundiges Zeugniss der Frömmigkeit. Aber mit bitterer Ironie findet Jesus darin Lc **47** vielmehr eine Verherrlichung des Werkes der Väter, welche die Propheten umgebracht haben, Lc **48** die consequente Fortsetzung ihres Thuns: sie haben die Propheten zu Leichen gemacht, die Söhne haben das Weitere besorgt, damit also nur ihre Zustimmung zum Morde ausgedrückt (συνευδοκεῖν). Dagegen tritt Mt **30** die wirkliche Absicht, für die Unthaten der Väter eine Sühne zu leisten, hervor: οὐκ ἂν ἤμεθα *wir*

würden nicht ihre Genossen sein im Punkte des Blutvergiessens. Aber gerade diese Rede wird dann **31** als Heuchelei ironisirt, womit sie sich selbst nur das Zeugniss ausstellen, zur Sippschaft der Prophetenmörder zu gehören (MR-WS).

Während Lc für das 6. und 7. Wehe des Mt wohl den ursprünglicheren Sinn bietet, verräth sich die auch auf seiner Seite vorliegende Composition zumeist durch das, erst nach dem hier sich anschliessenden Epilog der Quelle nachgebrachte, Wehe 52, sowie durch das gleichfalls anderswoher gewonnene 3. Wehe der 1. Reihe 43, überhaupt aber durch die künstliche Vertheilung von 3 Weherufen auf die Pharisäer 39—44 und 3 anderen auf die νομικοί 46—52; schon desswegen ist **45**, wo ein νομικός darauf aufmerksam macht, dass Scheltworte gegen die Pharisäer überhaupt auch die Gesetzeslehrer treffen, Eigenthum des Lc (Ws): Uebergangsfrage wie 12 41 14 15 17 5 37.

Epilog. Mt 23 32—36 = Lc 11 49—51. Zur Ueberleitung dient Mt **32** die Aufforderung, ihrerseits es auch (καὶ ὑμεῖς im Gegensatze zu den Prophetenmördern v. 31) den Vätern gleich zu thun, indem sie zum Mord schreiten: wie das frühere Geschlecht (daher μέτρον τῶν πατέρων), so soll auch das jetzige das Sündenmaass vollmachen, vgl. I Th 2 16 εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας πάντοτε mit Bezug auf Gen 15 16. Wäre dagegen die Meinung, dass die Söhne einbringen mögen, was die Väter noch im Reste gelassen haben (gewöhnliche Erklärung), so müsste in dem καὶ ὑμεῖς ein Gegensatz der geforderten That zu dem Wort (v. 31 μαρτυρεῖτε) gesucht werden (Ws). Eine Milderung des schrecklichen Wortes liegt in der LA πληρώσετε B, lat. Zeugen: adimplebitis. Daran schliesst sich Mt **33** eine Wiederholung des Täuferwortes Mt 3 7 = Lc 3 7 (φύγητε conj. deliberativus); s. über die Anrede γεννήματα ἐχιδνῶν auch zu Mt 12 34. Was Mt **34** = Lc **49** folgt, sieht mit διὰ τοῦτο bei Mt unter Parenthesirung von 33 etwa auf 32 zurück (KL), besser noch auf v. 29—31 = Lc 47 48: diese Verwandtschaft des heutigen Geschlechts mit den Prophetenmördern der Vergangenheit (Act 7 52, Hbr 11 37) hat ein Spruch im Auge gehabt, welcher bei Mt direct als Wort Jesu erscheint. Da aber nur Gott *Propheten und Weise und Schriftgelehrte* (daraus macht Lc nach I Th 2 15 *Propheten und Apostel*) an die Juden senden konnte, ist zu beachten, dass der betreffende Ausspruch bei Lc aus einem, mit Jer 7 25 25 4, besonders aber mit II Chr 24 19 sich berührenden, ohne Zweifel dem nachexilischen Judenthum (daher חֲכָמִים und סֹפְרִים) angehörigen (Wzs, evG 176), nicht aber etwa bereits christl. (STR, ZwTh 1863, 84f) Buche citirt wird, welches die σοφία τοῦ θεοῦ (so heisst I Kor 1 21 24 30 2 7 der Inbegriff aller göttlichen Veranstaltungen zum Heil der Welt), ähnlich wie Prv 8 und 9, auch JSir 24 geschieht, redend einführte, vielleicht auch geradezu diesen Titel trug, im Uebrigen wohl zu jenen Weisheitsbüchern gehörte, deren erdrückende Masse Koh 12 12 bezeugt ist. Einige von ihnen (τινάς zu ἐξ αὐτῶν zu ergänzen) werden sie tödten (Mt fügt speziell die römische Kreuzigung hinzu, weil bei ihm Jesus spricht, und wiederholt aus 10 17 die Geisselung in den Synagogen), Andere verfolgen: bei Lc wohl nach AD ἐκδιώξουσιν zu lesen, welches Wort als Verstärkung von διώκειν, eigentlich expellere, nur noch I Th 2 15 steht; Mt fügt nach 10 23 hinzu ἀπὸ πόλ. εἰς πόλ. Daher soll (nach dem Gesetze der Solidarität) *über dieses Geschlecht kommen* (Mt **35** wie 27 25 nach Dtn 28 15), *von ihm gefordert werden* (Lc **50** ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα, das Blut herausfordern, nach dem hebr. = בִּקֵּשׁ דָּם z. B. Ez 3 18 20, von der Blutrache) *alles Blut* (Mt αἷμα δίκαιον = דָּם נָקִי Ps 106 38), *welches auf der Erde,* wo es haftet, bis es gerächt ist (Jes 26 21, Ez 24 7 8), ungerechter Weise *vergossen wurde von Abel bis Zacharias:* unter diesem kann nur der Priester gemeint sein, welchen Joas nach II Chr 24 20—22 im Vorhofe

des Tempels steinigen liess, und der mit einem Appell an Gottes Rachegericht starb. Dieses ist, wie der Mord Abels der erste (Gen 4 8, vgl. Hbr 11 4), der letzte im AT erwähnte Mord, sofern nämlich der jüd. Anordnung gemäss die Chronik die 3. Sammlung und damit das Ganze abschloss. Freilich hiess der Vater dieses Zacharias Jojada. Es liegt also wenigstens bei Mt (das Hebräerevglm hat Jojada, ℵ und Lc 51 überhaupt keinen Vaternamen) Verwechslung mit dem Propheten Zacharias vor, welcher Sach 1 1 des Berechias Sohn heisst; wofern nicht das Ganze späterer Eintrag ist und sich auf das entsetzliche Ende bezieht, welches der fromme Zacharias, Baruchs Sohn, 2 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems durch die Römer mitten im Tempelhof unter den Händen der Zeloten (s. zu Lc 6 15) gefunden hat (Jos. Bell. IV 5 4). Aber das Citat erstreckte sich bis zu der Ortsbestimmung *zwischen Tempel und Altar*. Was nachfolgt (Mt **36** = Lc 51) ist bestätigende Anwendung.

Weissagung über Jerusalem. Mt 23 37—39 = Lc 13 34 35. Was bei Mt die Rede in wirkungskräftigster Weise schliesst, der lange Abschied von Jerusalem, erscheint bei Lc vielmehr als erste, noch aus der Ferne gesprochene Begrüssung dieses Zieles seiner Wanderung. Als blutgetränkte Stadt gilt Jerusalem II Reg 21 16; aber nur Ein Mord eines Propheten wird ausdrücklich erzählt, der des Urias Jer 26 20—23, denn mit Ananias kam es nicht so weit II Chr 16 10, und Zacharias II Chr 24 20—22 war ein Priester. Unter den *Kindern Jerusalems* versteht man entweder nach Lc 19 44 die Einwohner der Stadt (schon die griech. Ausleger) oder nach Gal 4 25 (Ἱερουσαλὴμ δουλεύει μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς) das ganze Volk (so Euseb. in der Theophanie, neuerdings Br, Hgf, Km, aber auch kath. Ausleger wie Schegg), in welchem Falle ποσάκις auch ohne die Annahme mehrfachen Aufenthaltes Jesu in Jerusalem Erklärung findet; übrigens sehen schon Kirchenväter (Orig., Hilarius, Hier.) darin eine Beziehung auf die ganze Volksgeschichte Israels, was dann wenigstens nicht unmöglich wäre, wenn die Stelle sich an Mt 23 34 35 = Lc 11 49—51 angeschlossen hätte (daher beiderorts vom Tödten, speziell auch Steinigen solcher, die zu den Jerusalemiten gesandt waren, die Rede ist) und aus dem Lc 49 citirten Weisheitsbuche entnommen wäre (Str, ZwTh 1863, 85, LJ 1864, 249, Loman, ThT 1867, 556f; dagegen Wzs 177). Zum Bild vom Vogel vgl. Jes 31 5, Ps 36 8, Dtn 32 11, zu οὐκ ἠθελήσατε (scil. ἐπισυναχθῆναι) Jes 28 12, zum νοσσίον (sonst νεόσσιον) Ps 84 4, während dafür Lc νοσσιά (statt νεοσσιά = Nest) hat. Zu Mt **38** ὁ οἶκος ὑμῶν fügt rec. ℵCD gegen BL und Lc **35** noch ἔρημος (wie Tob 14 4, bzw. 7; vgl. auch Ps 69 26 = Act 1 20) gemäss der prophetischen, speziell jesajanischen Anschauung, dass um der besonderen Beziehung Jahves zu Jerusalem und dem Berg Zion (Jes 2 2 3 8 18 11 9 31 9) willen die grossen Gerichte, die über das Volk ergehen, schliesslich hier eine unübersteigbare Schranke finden werden 1 8 4 2—4 16 5 28 16. Jerusalem und das Volk sind, so lange der Tempel Gottes in ihrer Mitte, sicher, dass sie von Gott nicht ganz verlassen sein werden 37 32 35. Anders freilich, wenn Gott diese seine Wohnung verschmäht haben, aus ihr hinweggezogen sein wird. Dies wird schon Ez 8 6 angedroht, 10 18 19 11 22 23 (vgl. 43 2—5) im Gesichte geschaut. Aus der „Stadt, die nicht verlassen ist“ Jes 62 12, wird jetzt das preisgegebene, „euch überlassene Haus“, daraus Gottes Schutz und Segen (Ex 29 45 46, Dtn 11 12) gewichen sind. Daher οἶκος ὑμῶν nicht den Tempel bedeutet (Kirchenväter), sondern die Stadt (Blk und neuere Ausleger). Daran knüpft Jesus Mt **39**

mit γάρ (verwaist sollen Stadt und Tempel bleiben, weil der, welcher 12 6 μεῖζον τοῦ ἱεροῦ heisst, sie aufgegeben hat), Lc 35 mit δέ (nach Mr weiterführend zur Zeit ihrer Verlassenheit, nach Ws im Gegensatz zu etwaigen Erwartungen während derselben, in ℵL ausgefallen) die Versicherung an, dass die Jerusalemiten dort, die galiläischen Pharisäer hier ihn nicht mehr zu sehen bekommen sollen, bis (Lc ἕως ἥξει, bis der Moment erschienen sein wird, da) sie ihn mit der solennen Begrüssung Ps 118 26 (s. zu Mt 11 3 = Lc 7 19) als Messias anerkennen werden. Da Mc 11 9 = Mt 21 9 = Lc 19 38 die galiläische Festkarawane den fraglichen Ruf wirklich zu Ehren Jesu anstimmt, könnte wenigstens Lc die Sache so verstanden haben, dass Jesus, der hier von Galiläa Abschied nimmt, das Wiedersehen bis zur nächsten Osterzeit hinausschiebt (Wieseler, Chron. Synopse 322).

Der Groschen der Wittwe. Mc 12 41—44 = Lc 21 1—4. Bei Mt hat dieses kleine Bild zwischen seinen grossen Redebildungen keinen Raum gefunden. Jesus sitzt Mc **41** im Vorhofe der Weiber gegenüber der *Schatzkammer* Joh 8 20, Jos. Ant. XIX 6 1, wo das, für Cultuszwecke bestimmte, Geld eingelegt wurde (Km III 162, Schr II 209 215): gleichsam der Peterspfennig der Juden. Dort *sah er, wie das Volk Kupfergeld einwarf,* aber auch Lc **1** *die einwerfenden Reichen,* dazu eine Wittwe, welche **2** ἐκεῖ (für ἐκεῖσε) 2 Scherflein (s. zu Mt 5 26 = Lc 12 59) warf; nicht Quadrans ist gesagt, weil auf diese Weise anschaulich wird, dass sie die Hälfte der Gabe hätte zurückbehalten können. Aber wie es für den, in seinem Werth durch das Maass der Genussfähigkeit bedingten, Besitz keinen absoluten Maassstab gibt, so auch nicht für das Opfer, welches in der Entäusserung des Besitzes liegt, und eben nach der Grösse des Opfers bestimmt Jesus Mc **43** = Lc **3** den Werth der Gabe: *diese arme Wittwe,* das Gegenstück zu den Reichen Mc 40 = Lc 20 47, *hat mehr als Alle eingeworfen,* nämlich nicht wie diese *aus dem, was sie Uebriges haben* II Kor 8 2, sondern *aus ihrer Dürftigkeit* (Mc **44** ὑστέρησις = penuria, wofür Lc **4** ὑστέρημα setzt) *ihre ganze Habe* βίος = victus, Lebensbedarf; vgl. II Kor 8 12, welche Stelle aussieht wie die aus unserer Perikope gezogene Moral.

Weissagung der Zerstörung des Tempels. Mc 13 1—4 = Mt 24 1—3 = Lc 21 5—7. Die *Baulichkeiten* Mc **1** = Mt **1** umfassen nicht bloss das eigentliche Tempelhaus, sondern auch dessen Höfe, Terrassen, Hallen und Umfassungsmauern, Jos. Bell. V 5 6 VI 4 6 8, Tac. Hist. 5 8 12. Die *schönen Steine* Lc **5** waren weiss glänzende, festungsartig auf einander gethürmte Marmorquadern. Unter den *Weihegeschenken* befand sich u. A. ein vom grossen Herodes gestifteter Weinstock von Gold, Jos. Ant. XV 11 3 XVII 6 3, Bell. VI 5 2. Während die Jünger Mc **2**, nur sehen, was gegenwärtig (ebenso Lc **6**, wo der Nominativ ταῦτα ἃ θεωρεῖτε emphatisch voransteht, statt ἐλεύσονται ἡμέραι ἐν αἷς τούτων ἃ θεωρεῖτε οὐ κτλ.), nicht aber Mt **2** was diesen Bestand in der Zukunft bedroht (Mr), hat Jesus auch Augen für das, über die heilige Stätte dunkel aufziehende, Verhängniss, welches er keineswegs ex eventu (denn der Tempel wurde nicht abgerissen, sondern verbrannt, wobei Steine auch auf einander liegen bleiben konnten), sondern mit aus II Reg 25 13, Mch 3 12 = Jer 26 18 entnommenen Farben beschreibt. Auch nach Mc 14 58 (aus welcher Stelle der abendländische Text hier beifügt καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλος ἀναστήσεται ἄνευ χειρῶν) = Mt 26 61, Act 6 14 hat Jesus ein, wie es scheint, im Zusammenhang mit seiner Parusie eintretendes Gericht über denselben Tempel, für dessen Bestand er noch wenige Tage zuvor geeifert hatte,

verkündigt. Allerdings wird ein solches Ereigniss in der nunmehr folgenden kleinen Apokalypse nicht mehr berührt und die grosse schliesst es sogar aus Apk 11 1 2. Aber im zukünftigen Jerusalem Apk 21 22 ist das steinerne Haus doch nicht mehr zu finden (trotz des himmlischen Tempels 11 19 15 5, Apk Bar 4 2—6, IV Esr 10 44—55), und schon vorher macht den, tief und schneidend in das Heiligthum jüd. erzogenen Fühlens und Denkens eingreifenden, Gedanken wenigstens Stephanus geltend; doch s. zu Act 7 2—53. Also haben Jesu Erfahrungen seit der Tempelreinigung den Umschlag herbeigeführt. Als er dann dem Tempel gegenüber auf dem Oelberg sass Mc **3** = Mt **3** (nach Lc 5—7 hat die ganze Scene noch im Tempelhof selbst statt, vgl. v. 37), fragen ihn vier Vertraute (bei Mt treten an ihre Stelle *die Jünger* schlechthin wie Mt 1 auch an die Stelle des Einen Mc 1) um Zweierlei, nämlich Mc **4** = Lc **7** nach dem Zeitpunkt und nach den Vorzeichen der geweissagten Katastrophe, deren eschatologischen Charakter Mc mit dem Ausdruck συντελεῖσθαι andeutet. Dafür setzt Mt die ihm geläufige συντέλεια (s. zu Mt 13 39) und lässt diese mit der gleichen Zuspitzung einer, bei den Seitenreferenten allgemeiner gehaltenen, Zukunftsperspective wie 16 28 direct mit der παρουσία (das Wort kennt unter den Snptkern nur Mt 3 27 37 39, ein Wiedererscheinen des Messias unter den jüd. Apokalypsen nur Apk Bar 29 3 = 30 1) zusammenfallen, so dass auf diese Weise die Jünger schon in ihrer Fragestellung vorwegnehmen, was ihnen Jesus doch erst v. 29 30 mittheilen soll; ähnlich also wie Mt 16 13.

Die synoptische Apokalypse. Mc 13 5—32 = Mt 24 4—36 = Lc 21 8—33.

Da sich in der erst Mc 32 = Mt 36 erfolgenden Antwort auf die Frage „Tag und Stunde" sicherlich auf die Wiederkunft, nicht aber auf die Zerstörung des Tempels beziehen, ist die vorige Perikope auch bei Mc und Lc als Einleitung zu der folgenden Rede gedacht. Die Erklärung über das Ende des Tempels lenkt die Gedanken der Jünger auf die Endzeit überhaupt, und so stellen sie eine Frage, auf welche die, hier in den Zusammenhang der Evglien eingerückte, älteste christl. Apokalypse (s. Einl. III 3) die im Voraus bereit liegende Antwort bildet. Dieselbe ist kunstreich in 3 Hauptgänge abgetheilt, von welchen jeder wieder in einer spezifisch apokalyptischen Partie eine allgemeine Schilderung der Zeitereignisse voranschickt, um sodann in einer 2. Partie meist von der Ueberlieferung an die Hand gegebene Mahnungen und Befehle Jesu an die Christenheit zu bringen. Den Schluss der Rede gestaltet jeder Evglst selbständig, während anderweitige Abweichungen bei Mt theils durch die Antecipation 10 17 18 21 22, theils durch Einfügung der eschatologischen Stücke der Spruchsammlung seit 24 37 bedingt sind.

Erster Act, apokalyptische Hälfte. Mc 13 5—9 = Mt 24 4—8 = Lc 21 8—11. Das Stück schildert die Zeitereignisse, schreckensreiche Naturvorgänge und Weltbegebenheiten, welche am Schlusse unter dem Gesichtspunkte der „Anfänge der Wehen" zusammengefasst werden. Zunächst werden Mc **6** = Mt **5** *Viele* ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, d. h. unter Berufung auf die Messiasautorität Jesu, auftreten, sich für den auferstandenen Jesus selbst ausgeben nach Analogie von Mc 6 14 = Mt 14 2. Daher die Losung Lc **8** *der Zeitpunkt* der Messiaserscheinung *ist nahe herbeigekommen;* die folgende Warnung wie 17 23. Die *Kriege* in der Nähe *und Gerüchte von Kriegen* in der Ferne Mc **7** = Mt **6** lassen an Herodes Antipas und Aretas in Palästina und an die seit 58 ausgebrochenen Kriege mit den Parthern an den Reichsgrenzen denken. Dazu kommen später die Vorspiele des jüd. Aufstandes gegen Neros Regiment, Vespasians Zug und die jüd. Parteikämpfe, endlich aber auch die raschen Thronwechsel 68—70, die *Umwälzungen* Lc **9**. Daher von jenen früheren Kriegsereignissen gesagt ist: sie führen *noch nicht das Ende* im Sinne von Mc 13 = Mt 13 mit sich; man solle daher *nicht er-*

beben Mc 7 = Mt 6 oder *aufgeregt werden*, Lc πτοεῖσθαι wie 24 37. Auch schreibt Lc wie im Gegensatz zu Mt 29 οὐκ εὐθέως τὸ τέλος, lenkt daher 10 mit τότε ἔλ. αὐτ. wieder in den gemeinsamen Text ein. Dieser bietet Mc **8** = Mt **7** = Lc **10** eine Reminiscenz aus Jes 19 2, dann *von Ort zu Ort* auftretende Naturübel, wie *Hungersnöthe*, wozu Lc **11** auch *Seuchen* treten (λοιμοὶ καὶ λιμοί). Jene fallen unter Claudius Act 11 28 und Nero, die *Erdbeben* aber theils ins Jordanthal, theils nach Asien, wo 12 Städte dieser Provinz schon unter Tiberius, und Phrygien, wo 61 Laodicea, theils nach Italien, wo 62 Pompeji auf solche Weise heimgesucht wurde. Dies Alles im Stil von Apk 6 3—8 12; ebenso aber auch der Zusatz Lc *und Schreckbilder und* (Modalbestimmung zu φόβητρα) *Zeichen vom Himmel*, aus Mc 13 24 25 antecipirt, also dieselben wie die erst noch bevorstehenden Lc 25. *Anfänge der Wehen sind dieses* Mc **9** = Mt **8**. Gedacht ist an die sog. Wehen des Messias חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ, wie man die noth- und drangsalsvollen Zeiten nannte, welchen schliesslich die Rettung und Messiaserscheinung entstammen sollte; s. zu Joh 16 21.

Mahnworte an die Christenheit für die Anfänge der Noth. Mc 13 9—13 = Mt 24 9—14 = Lc 21 12—19. Diese Beschreibung der Geschicke der Jünger Mc **9**, die *auf sich selbst sehen*, statt an die Weltereignisse an ihr eigenes Schicksal denken *sollen*, wie sie *in den Synagogen* (εἰς prägnant wie 10 10, vgl. 7 4) *geschlagen werden* u. s. w., war bereits Mt 10 17 18 antecipirt worden. Dagegen versteht sich Lc **12** πρὸ δὲ τούτων πάντων anstatt τότε Mt 9 daraus, dass der Inhalt von Lc 10 11 in ferne Zukunft verlegt war. Insonderheit vertritt der Zusatz Mt 10 18 καὶ τοῖς ἔθνεσιν die Weissagung Mc **10**, dass *zuerst*, d. h. Mt 14 ehe das Ende eintritt, das Evglm zu allen Völkern getragen werden müsse, im Anschluss an das Wort vom πλήρωμα τῶν ἐθνῶν Rm 11 25 und in Parallele zu den καιροὶ ἐθνῶν Lc 24. Weil sonach bereits Mc hier die apokalyptische Vorlage erweitert, schliesst sich über dieses retardirende Moment hinweg **11** unmittelbar an 9 an (Wdt I 10 40f II 610). Die Stelle Mc 11—13 war nicht bloss in der Rede Mt 10 antecipirt worden, sondern auch Lc hat schon 12 11 12 die Parallele dazu gebracht, umschreibt daher hier den Gedanken auf ganz selbständige Weise mit deutlicher Beziehung auf die Geschicke des Stephanus und Pls. Dabei ist **13** das Alles wird *euch* nur *zum Zeugniss ausschlagen*, d. h. Gelegenheit bieten, das Evglm vor aller Welt zu bezeugen, zwar zunächst veranlasst durch das μαρτύριον Mc 9 = Mt 10 18, in seinem concreten Inhalte aber nach Phl 1 19 τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν gebildet; ferner ist **14** τίθεσθαι ἐν ταῖς καρδίαις nicht wie 1 66, sondern wie Act 5 4 vom Vorsatze, προμελετᾶν endlich technisch vom Einstudiren einer Rede zu nehmen. Das Wort **15** von der unwiderstehlichen Weisheit steht im Vorblick auf Act 6 10, und die Anrede setzt sich gegen Mc **12** = Mt 10 noch in der Parallele Lc **16** fort. Wenn aber die Verfolgung durch die nächsten Angehörigen schon bei Mc gegen die Voraussetzung von 13 und 20 bis zum Tode führt, so wird solcher Widerspruch nur noch stärker, wenn bei Lc (zu ἀδελφῶν tritt hier καὶ συγγενῶν wie Rm 9 3) zwar jenes θανατώσουσιν reproducirt, gleich **18** (fehlt übrigens bei Marcion und Syrern) aber Unverletzlichkeit verheissen wird: *kein Haar von euerm Haupte soll umkommen*. Denn die Sprichwortsform ist doch wohl nach 12 7, Act 27 34 zu erklären; der Inhalt selbst, wornach Lc **19** die Jünger *durch geduldiges Ausharren ihre Seelen erwerben*, d. h. ihr Leben davon bringen, vor dem äussersten Geschick bewahrt bleiben sollen (freie Wiedergabe des Sinnes von Mc **13** = Mt **13**), bezieht sich

dann auf die unmittelbare Zeitgenossenschaft des Evglsten, welcher Prozesse mit meist unblutigem Ausgange kannte. Andernfalls müsste ἀπόληται auf die ewige ἀπώλεια und κτήσεσθε auf den Erwerb für das ewige Leben bezogen werden (Mr-Ws); vgl. Apk 2 10. Mt hat **9**, wo er den Anfang und den Schluss des wiederzugebenden Abschnittes, also Mc 9 und 13 zusammenfasst, letzterer Stelle durch Beifügung von τῶν ἐθνῶν eine Beziehung gegeben, die ihr wenigstens in solcher Ausschliesslichkeit ursprünglich insofern gerade nicht eignete, als die ersten Gläubigen, welche als geborene Juden an sich schon odium generis humani waren (s. zu Mt 5 43 10 22), ein solches nun auch noch ihren eigenen Volksgenossen gegenüber werden sollen. War dann schon **10** = Mc 12 aus dieser Beziehung eine Weissagung des Abfalls und Verraths innerhalb der Christenheit geworden, so kommen vollends Mt **11**, antecipirt aus Mc 22, die bereits aus Mt 7 15 bekannten Pseudopropheten zum Vorschein und wird die Identität mit den ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν 7 23 ausdrücklich **12** bestätigt durch den Hinweis auf die *Gesetzlosigkeit,* welche in der 5 19 beschriebenen Weise anheben, bald aber überhand nehmen und einen Riss in die christl. Gemeinschaft bringen, *die Liebe der Menge* erkälten wird, wie in der Gemeinde zu Ephesus Apk 2 2 (Pseudo-Apostel) 4 (die erste Liebe ist dahin). Einstweilen aber wird **14** *dieses* (wie 26 13 statt *das* Mc 10) spezifisch-matthäische *Evglm* vom Reich allen Heiden angeboten werden: Zwischeneinschub eines Zeitraumes von unbestimmter Länge in Folge der Erfahrungen der Heidenmission, aus Mc 10 herübergenommen, aber nicht recht stimmend wie mit Mc 20 = Mt 22 und Mc 30 = Mt 34, so auch insonderheit mit Mt 10 23. Solche Eintragungen dienen daher dazu, den Gang der zu rasch ablaufenden Weltuhr in den rein apokalyptischen Stücken zu retardiren. Erst *dann,* wenn nämlich die Mission ihr Werk gethan hat, *wird das Ende kommen,* nämlich das Gericht über Volk und Land sammt unmittelbar v. 29 damit gegebenem Abschluss dieser ganzen Weltperiode.

Zweiter Act, apokalyptische Hälfte. Mc 13 14—20 = Mt 24 15—22 = Lc 21 20—24. Als Kehrseite des „Endes" erscheint das Gottesgericht in Judäa und die Flucht der Gemeinde. Wer dies erlebt, soll denken an die שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם, den „Greuel des Verwüsters" Dan 9 27 11 31 12 11, der schon I Mak 1 54 6 7 auf jenen Altar des olympischen Zeus bezogen ist, welchen Antiochus Epiphanes auf den Brandopferaltar setzen liess. Die ursprüngliche Weissagung fürchtete wohl Aehnliches von Seiten der Römer, was seit Caligulas Unternehmungen wieder in den Vordergrund der Zukunftsperspective gerückt war (vgl. Spitta, Die Offenbarung des Joh 490—497). Die patristische Exegese redet von aufgestellten Bildsäulen des Titus oder Hadrian, Hippolyt (bei Dionysius Barsalibi) sogar vom Bilde der Kore (Persephone), welches Trajanus Quintus (Quietus = Κόντος, Schr I 560) im Tempel errichtet habe. Später bezog man den *Greuel der Verwüstung,* d. h. den in Verwüstung bestehenden Greuel, auf die Schreckensauftritte und Blutthaten, deren Zeuge während der Belagerung der Tempelberg gewesen (vgl. Schz), wie auch Sibyll. 4 115—118 geschieht und ein jüd. Orakel bei Jos. Bell. IV 6 3 den Untergang des Heiligthums auf den Zeitpunkt ansetzt, wo innerer Hader es erschüttern, einheimische Hände es besudeln werden. Dagegen findet sich von einer Zerstörung von Stadt oder Tempel hier noch nichts, wohl aber in ὁ ἀναγινώσκων νοείτω Mc **14** = Mt **15**, vgl. Apk 13 18, ein deutlicher Fingerzeig, dass diese Weissagung ursprünglich nicht geredet, sondern geschrieben auftrat. Mt

fügt die Herkunft des Orakels aus Daniel und die Deutung des ὅπου οὐ δεῖ auf den Tempelberg bei, während Lc 20 die Verwüstung geschichtlich erklärt und auf das im heiligen Lande stehende römische Heer bezieht. Die Mc 14 = Mt **16** = Lc **21** gebotene Flucht auf die Berge sichert die Weissagung abermals gegen Verdacht, ein oraculum ex eventu zu sein (s. Einl. III 3). Die Gläubigen sollen, um das Ziel Ez 7 16 zu erreichen, Mc **15** = Mt **17** nach Ez 7 15 eiligst den Schauplatz des Gerichts verlassen, wer also *auf dem Dache ist nicht* erst *herniedersteigen, um etwas aus seinem Hause zu holen,* sondern über die flachen Dächer der Nachbarhäuser sein Heil suchen. Das fehlt Lc wegen 17 31 und wird ersetzt mit der Mahnung: *welche mitten drinnen* in Jerusalem *sind, sollen sich aus dem Lande machen und die auf dem Lande nicht hereingehen:* entgegengesetzter Rath im Vergleich mit Jer 4 5 6. Weiterhin entsprechen dem καιρὸς ἐκδικήσεως Jer 50 31 *die Tage der Rache* Lc **22**, vgl. 18 7 8. Dem Weheruf Mc **17** = Mt **19** folgen Lc **23** noch *eine grosse Noth* wie I Kor 7 26 *und Zorn über dieses Volk* wie I Th 2 16, worauf **24** die Geschicke des besiegten Volkes nach Jos. Bell. VI 9 3 beschrieben werden: 1 100 000 fielen und 97 000 wurden gefangen; s. zu Apk 13 10. Zur sprichwörtlichen Redensart πατεῖσθαι vgl. I Mak 3 45 51 4 60, Ps Sal. 2 20 7 2 17 25, Apk 11 2; πληρ. καιρ. ἐθνῶν stammt formell aus Tob 14 5, sachlich aus Rm 11 25, s. zu Mc 13 10. Die Erweiterung Mt **20** μηδὲ σαββάτῳ zu Mc **18** stimmt mit Mt 5 18 (s. Einl. I 3). Die letzte Drangsal soll Mc **19** = Mt **21** alles bisher Dagewesene überbieten, nach Dan 12 1, vgl. I Mak 9 27, Asc. Mos. 8, und Mc **20** = Mt **22** verkürzt werden (I Kor 7 29), damit nicht auch *die Auserwählten* noch ums Leben kommen; vgl. die zu anderem Zweck eintretende Verkürzung Barn. 4 3.

Mahnworte an die Christenheit für den Höhepunkt der Noth Mc 13 21—23 = Mt 24 23—25. Kürzere Partie, weil schon Mc 5 6 = Mt 4 5 hierher Gehöriges da war, bei Lc ganz fehlend wegen 17 23. Die Aufregung der Flucht und die Gährung der Zeit werden neue Versuchungen bringen, nämlich wirkliche Pseudomessiase, welche Mc **21** = Mt **23** die Gläubigen hierhin und dorthin locken, vgl. Mt 26 = Lc 17 23, und zu ihrer Legitimation Wunder thun werden Mc **22** = Mt **24**. Eingetroffen sind derartige, jedenfalls anders als Mc 6 = Mt 5 zu verstehende, Weissagungen höchstens in Erscheinungen wie die Act 5 36 8 9—11 21 38 erwähnten; vgl. auch Apk 13 11—17. Als erklärter Messias ist erst Bar Kochba 131—135 aufgetreten; s. zu Joh 5 43.

Vom Reich Gottes. Lc 17 20—22. Einleitung zu der folgenden Parusierede. Die Frage nach dem Datum der Reichserrichtung wird **20** entweder als von falschen Motiven eingegeben oder als auf falscher Voraussetzung beruhend behandelt; παρατήρησις könnte nämlich nach dem Gebrauch von παρατηρεῖν Lc 6 7 14 1 20 20 als Beobachtung im Sinne des Auflauerns (womit die Frage als eine bösliche und hinterlistige bezeichnet wäre) oder nach Gal 4 10 als Beobachtung im Sinne der Observanz (womit dem Reiche Gottes der Charakter einer Cultusanstalt abgesprochen wäre) genommen werden. Streift man beide Nebenbeziehungen ab, so ergibt sich für οὐ μετὰ (von begleitenden Umständen gebraucht) παρατηρήσεως (vg: non cum observatione) die herkömmliche Erklärung: nicht an bestimmten Kennzeichen wahrnehmbar, also nicht in sinnenfälliger Weise. Nur aber wird damit nicht sowohl eine passive Eigenschaft des Reiches abgelehnt, als vielmehr das active Verhalten derjenigen, die, wenn sie recht auf die Zeichen der

Parusie spannen und aufpassen (vgl. Act 9 24 παρετηροῦντο τὰς πύλας), das Eintreten derselben erhaschen zu können glauben. Die positive Erklärung 21 wird schon von den Vätern sprachlich mit gleichem Recht bald = in animis vestris (vgl. Mt 23 26 τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου, Ps 103 1 τὰ ἐντός μου, Ps 109 22 ἐντός μου), bald = intra vos (vg) genommen. Jenes passt zur negativen Kehrseite: nicht an abgegrenzte Oertlichkeiten gebunden, weil ein Innenreich im Gemüthe der Gläubigen Joh 4 20—24. Sind aber nach der (lucanischen) Einleitung Pharisäer angeredet, so passt nur die andere Erklärung (Baldensperger 173). Der Beweis für das οὐ μετὰ παρατηρήσεως liegt eben darin, dass ihrer Beobachtung die bereits eingetretene Gegenwart des Reiches (11 20 = Mt 12 28), sein thatsächliches Vorhandensein in der Messiasgemeinde entgangen ist. Deutlicher wäre ein solcher Gedanke freilich ausgedrückt mit ἤδη ἐν μέσῳ ὑμῶν ἐστίν (vgl. Joh 1 26, citirt bei Euthymius). Nur eine Modification der angenommenen Bedeutung von ἐντὸς ὑμῶν (darauf, und nicht auf ἐστίν liegt jedenfalls der Nachdruck) führt auf den Sinn: „in euerem Bereich", d. h. „euch zugänglich, erreichbar", wie Mt 11 12. Denn ἐν steht auch „von der Person, in deren Händen, Macht oder Gewalt etwas liegt", Kühner § 431, 1; daher Dem. 18 193 ἐν τῷ θεῷ τὸ τέλος ἦν, οὐκ ἐν ἐμοί. So schon Tertullian, Marc. 4 35: intra vos est, i. e. in manu, in potestate vestra, si audiatis, si faciatis dei praeceptum; Cyrill: ἐντὸς γὰρ ὑμῶν ἐστι, τουτέστιν ἐν ταῖς ὑμετέραις προαιρέσεσι καὶ ἐν ἐξουσίᾳ κεῖται τὸ λαβεῖν αὐτήν. Neuerdings, ohne zu wissen, dass es die älteste Erklärung ist, F. W. Münscher (JpTh 1875, 724—743) Eine 4. Erklärung, die apokalyptische, der zufolge ἐστίν nur anschaulich die zukünftige Ueberraschung, das plötzliche Vorhandensein des Reiches Gottes ausdrückte, der Sinn des Wortes also auf den von v. 24 (= Mt 24 27) hinausliefe (Br 496), ist nur durch die Verbindung mit dem folgenden Stück motivirt und könnte somit höchstens als Auslegung im Sinne des Evglsten gelten (Km II 344). Aber eben dies, ob der weitere Zusammenhang ursprünglich ist (Ws) oder erst künstlich hergestellt wurde (Wffb 217—219), etwa wegen des Anklanges von v. 23 an 21 (Colani, Jésus-Christ 199), ist fraglich. Ist Letzteres der Fall, so fängt die eschatologische Rede erst mit Lc 22 an (Hfm). Einer von den Tagen des Menschensohnes (der rabbinischen יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ) ist, inmitten der vorauszusehenden Drangsale (angekündigt mit ἐλεύσονται ἡμέραι wie 5 35), ein Tag des αἰὼν μέλλων, da der Messias gegenwärtig unter den Seinen sein wird, als Erquickungspause (Act 3 19 καιροὶ ἀναψύξεως); aber οὐκ ὄψεσθε: Motiv zur Resignation für die Christenheit in der immer länger sich streckenden Wartezeit.

Der Tag des Menschensohnes. Mt 24 26 27 = Lc 17 23—25. Das Lc 23 (die neue Einleitung kennzeichnet den neuen Abschnitt) aus v. 21 invertirt wiederholte ἰδοὺ ἐκεῖ, ἰδοὺ ὧδε (= Mc 21), dem als Anschliessungspunkt schon Mt 23 entsprochen hatte, wird Mt 26 bestimmter ausgeführt: der Messias wird bald *in der Wüste,* der gewohnten Stätte national-religiöser Schilderhebungen (Act 21 38, Jos. Ant. XX 8 6, Bell. II 13 4 VI 6 3 VII 11 1), gesucht, bald *in der Kammer,* d. h. nicht im Freien, vgl. Mt 6 6, I Reg 20 30. Einigermaassen erinnert dies an die jüd. Idee von der Verborgenheit des Messias (Km III 210, Wffb 222f, Schr II 447f). *Laufet* (denen, welche solches verkündigen) *nicht nach,* fügt Lc, *Glaubet es nicht* fügt Mt bei. Denn in so augenblicklich und allenthalben unwiderstehlich sich aufdrängender Erscheinungsweise wird die Parusie erfolgen wie der Blitz, welcher Mt 27 vom Aufgang bis zum Niedergang, Lc 24 dagegen,

weil diese Richtung nur einen Spezialfall darstellt, von einem Ort unter dem Himmel bis zum anderen (zu ergänzen χώρας und χώραν) leuchtet. Vor der Parusie jedoch kommt die Passion, daher Lc 25 die programmmässige Erinnerung an Mc 8 31, eine doctrinäre Parallele zu der quellenmässigen Trias Lc 9 22 44 18 31—33.

Dritter Act, apokalyptische Hälfte. Mc 13 24—27 = Mt 24 29—31 = Lc 21 25—28. *Unmittelbar nach* dem Gericht über Tempel, Land und Volk Mt 29, nach Mc 24 wenigstens *in jenen Tagen* tritt die, mit völliger Weltumwandlung (der anderen Seite am τέλος) verbundene, Wiederkunft ein. Jene wird beschrieben mit lauter Zügen, welche Jes 13 10 24 21 23 34 4, Jer 4 23, Ez 32 7 8, Jo 2 10 3 3 4, Zph 1 15 16, Hag 2 6 21, vgl. Apk 6 12—14, dem Tag des Herrn gelten. Freie Umgestaltung liegt zum Zweck der Wiederanknüpfung an v. 11 Lc 25 vor, wo *Zeichen* statthaben an den Himmelskörpern, *auf Erden aber Bängniss der Völker in der Rathlosigkeit über das Getöse des Meeres und der Wogen,* 26 *die Menschen aber sterben* (ἀποψ. = exanimari) *vor Furcht und banger Erwartung der Dinge, die über den Erdkreis kommen sollen; denn* (= Mc 25) *die Kräfte des Himmels,* die Gestirne, *werden in Bewegung gerathen.* Dann wird man Mc 26 = Lc 27 den Sohn des Menschen mit den Wolken (Ps 104 3) in der Dan 7 13, vgl. auch Act 1 9 11, beschriebenen Weise, also als Herrn und Bringer des Reiches, kommen sehen; ebenso Mc 14 62 = Mt 26 64. Beide Stellen lassen die himmlische Herrlichkeit als selbstverständliche Folgerung aus dem danielischen Messiasideal erscheinen. Sobald an die Stelle des altprophetischen Davidssohnes der apokalyptische Menschensohn getreten war, erschien auch die irdische Daseinsform des Messias nur als die Voraussetzung einer himmlischen, auf welche das Schwergewicht fiel. Nur die Vorstellung des Uebergangs der einen zur anderen hat somit in Folge des Leidensgedankens eine Modification erfahren; s. zu Mc 8 38 = Mt 16 27 = Lc 9 26. Der Wiederkunft geht Mt 30 noch das Zeichen des Menschensohnes voran am Himmel, wie Apk 12 1 3 15 1, hier eine Lichterscheinung als Signal wegen der matthäischen Frage 3. *Und es werden klagen* (κόψονται καὶ ὄψονται, unfreiwilliges Wortspiel) *die Geschlechter der Menschen* (Gen 12 3 28 14) nach Sach 12 10 12—14, vgl. auch Apk 1 7. *Und senden wird er* Mc 27 = Mt 31 (vgl. 13 41 49) *seine Engel,* nach Mt mit Posaunen, wie die Zerstreuten Israels Jes 27 13 unter Posaunenhall zurückkehren: auch bei Pls I Th 4 16, I Kor 15 52; doch sind die Engel I Kor 6 3 nur passiv am Gericht betheiligt. Die 4 Winde als Weltgegenden wie Ez 37 9, Dan 11 4, Sach 2 10, vgl. Lc 13 29; das *Ende des Himmels* wie Dtn 4 32 30 4, Ps 19 7; bei Mc *vom Ende der Erde,* d. h. östlich von Palästina, *bis zum Ende des Himmels,* westlich, wo das Land zum Meer abfällt, daraus das Himmelsgewölbe sich erhebt. Sondereigenthum ist Lc 28 die Mahnung, sich aufzurichten und das Haupt zu erheben, weil naht ἡ ἀπολύτρωσις (paul. Wort, sonst nicht in den Evglien) = 18 7 ἡ ἐκδίκησις τῶν ἐκλεκτῶν.

Zweites Gleichniss vom Feigenbaum. Mc 13 28 29 = Mt 24 32 33 = Lc 21 29—31. Dasselbe steht parallel mit den Mahnungsworten am Schlusse der beiden ersten Acte und trennt daher Zusammengehöriges. An (ἀπό Mc 28 = Mt 32 wie 11 29) der dem Leben des Feigenbaums zu entnehmenden Naturordnung (Lc 29 verallgemeinernd: und überhaupt aller Bäume) hat man das Anschauungsmittel für die Sicherheit des Vollzugs der Endschicksale. *Wann bereits sein Zweig zart,* weich *geworden ist und die Blätter* (zur Osterzeit, s. zu Mc 11 13) *hervor-*

treibt: ἐκφύῃ praes., nicht ἐκφυῇ aor. passiv, Subject also κλάδος, nicht φύλλα; letzteres dagegen Lc **30**: *wenn die Blätter ausgeschlagen haben;* zu ἀφ' ἑαυτῶν vgl. 12 57. Die Anwendung des Gleichnisses erfolgt Mc **29** = Mt **33** = Lc **31** mit οὕτως καὶ ὑμεῖς, worauf γινώσκετε, das im Gleichniss Indicativ war, imperativisch zu fassen ist. Der Sicherheit, womit in der Entwickelung des Feigenbaumes die sommerlichen Triebe den Sommer (θέρος, nicht also Ernte = θερισμός) ankündigen, entspricht die Sicherheit des Schlusses von dem Eintreffen der (Mt πάντα) ταῦτα (kann sich nicht beziehen auf das unmittelbar Vorhergehende, eher auf den Inhalt der beiden ersten Acte; anders im gleich folgenden Vers) auf die Nähe eines entscheidenden Ereignisses (Wffb 148f 183), im jetzigen Zusammenhang der Ankunft des Menschensohnes (*vor der Thür,* wie Jak 5 9, Apk 3 20) oder (Lc verallgemeinernd) des Reiches Gottes (vgl. Jülicher 87f).

Das Wann der Parusie. Mc 13 30—32 = Mt 24 34—36 = Lc 21 32 33. Sicher tritt sie ein noch zu Lebzeiten der Generation: nichts anderes heisst γενεά Mc **30** = Mt **34** = Lc **32** (vgl. Mt 10 23 16 28 23 39). Ein Geschlecht umfasst nach Herodot (2 142 γενεαὶ τρεῖς ἀνδρῶν ἑκατὸν ἔτεά ἐστι) und Heraklit (Plutarch, Def. orac. 11) etwa 30, nach späterem Gebrauche bis zu 100 Jahren (s. Einl. III 3). Wäre ταῦτα πάντα nach Mc 4 (vgl. auch Mt 33) zu erklären, so würde ἡ ἡμέρα ἐκείνη Mc 32 = Mt 36 = Lc 34 in Gegensatz dazu treten, während dem hier obwaltenden Zusammenhang nach die Parusie vielmehr in πάντα eingeschlossen erscheint: der ganze Inhalt der Apokalypse ist gemeint (Wffb 152). Wie ad vocem παρέρχεσθαι folgt Mc **31** = Mt **35** = Lc **33** ein nach Jes 40 8 51 6 gestalteter Ausspruch über die unvergängliche Bedeutung der Worte dieser Weissagung (s. zu Mt 5 18), d. h. über die Gewissheit ihrer Erfüllung; denn vergängliche Worte sind eben solche Weissagungen, welche nicht eintreffen, vgl. Est apocr. 10 3. Im vorliegenden Zusammenhang will dieser Ausspruch nicht bloss die Zuverlässigkeit der vorangehenden Weissagungen bekräftigen, sondern auch die kleine Apokalypse volltönend abschliessen (Wffb 93 152—156 172). Ist nun aber diese wie die ganze schriftstellerische Gattung, welcher sie angehört, hervorgegangen aus der ruhelosen Zukunftsrechnerei des damaligen Judenthums, so steht damit allerdings in um so unvermittelterem Contraste die nach Sach 14 7 geformte Erklärung, dass *in Betreff jenes Tags oder* jener *Stunde* (vgl. über diesen, den Moment der Wiederkunft bezeichnenden, solennen term. techn. Wffb 157 177) *Niemand weiss, nicht einmal der Sohn,* wie Mc **32** sicher, nach den besten Zeugen aber auch Mt **36** zu lesen ist. Auch dieses schlechthinige ὁ υἱός (natürlich τοῦ θεοῦ) ist bei Mc so isolirt, wie 11 25 26 der „Vater im Himmel". Aber an das entsprechende matthäische ὁ πατήρ μου erinnert höchstens die Gebetsanrede Mc 14 36. Bei Lc fehlt der Spruch vom Termin der Wiederkunft im Vorblick auf Act 1 7; vielleicht nahm mit ihm der ursprüngliche Bericht wieder den Faden von Mc 1—4 = Mt 1—3 = Lc 5—7 auf (Wffb 148 161—170), wofern nicht schon Mt 3 = Mc 3 4 = Lc 7 als Einleitung zu dem Orakel gelten muss.

Wiederkunftsgleichnisse. Mt 24 28 37—41 = Lc 17 26—37. Dass die Wiederkunft die Welt unvorbereitet treffen, die ahnungslose mitten in ihrem sorglosen Lebensgange überraschen werde, wird durch 2 at. Vorbilder veranschaulicht. *Die Tage des Menschensohnes,* in welchen derselbe erscheinen wird, Lc **26** (anders als Lc 22) gleichen erstlich den *Noahtagen* (Mt **37**); wie es in diesen zuging, wird Mt **38 39** (= Lc **27**, wo übrigens gerade die Hervorhebung des

Ueberraschenden καὶ οὐκ ἔγνωσαν ἕως ausfällt, die Menschen auch *verheirathet werden* statt *verheirathen*) und **39** beigefügt nach Gen 6 2—7 11—13 7 1 5—23, nur dass Noah Gen 7 4 10 eine Woche vor dem κατακλυσμός in die Arche geht. Dazu kommen zweitens Lc **28** die *Lottage:* ὁμοίως καθὼς ἐγένετο, similiter quoque sicut accidit führt die Parallele zu 26 ein und wird nach der eingeschalteten Erzählung (wozu vgl. Gen 19 4—25 und besonders 24 = Lc **29**, daher ἔβρεξε nicht impersonell) mit κατὰ τὰ αὐτά **30** wieder aufgenommen. Anstatt der παρουσία Mt hat Lc ἀποκαλύπτεσθαι, gleichfalls term. techn. (II Th 1 7, I Kor 1 7, I Pt 1 7 4 13), weil Christus vorher verborgen ist in Gott Kol 3 3. Die Mahnung Lc **31** ist nur Mc 15 16 = Mt 17 18 an der Stelle, wo es sich um wirkliche Flucht handelt (Pfl, JdTh 1868, 146, Wffb 230 f), während Lc hier nur die Gelegenheit ergreift, im Gegensatz zu dem sorglosen Weltleben 27—30 für die „Tage des Menschensohnes“ 26 das Aufgeben alles irdischen Besitzes als zeitgemäss zu empfehlen (Ws). Damit hängt auch **32** die Erinnerung an das Weib des 29 erwähnten Lot zusammen, welches Gen 19 26 (vgl. Sap 10 7) eben wegen des 31 verbotenen Zurückblickens auf den verlassenen irdischen Besitz zu Grunde ging. Wie aber diesen letzteren, so gilt es auch das zeitliche Leben preiszugeben; daher **33** Wiederholung des 9 24 und (der Sache nach, s. zu Mt 10 37) 14 26 dagewesenen Spruches, wobei statt εὑρεῖν das weniger treffende, nur als Voraussetzung dazu in Betracht kommende, ζητεῖν, statt σῶσαι (rec.) περιποιήσασθαι = erhalten, erretten, endlich statt σώσει gesetzt wird ζωογονήσει = יְחַיֶּה wird sie am Leben erhalten, vgl. Act 7 19. Wie nahe sich bei der Parusie Heil und Verderben berühren, wie plötzlich die im zeitlichen Leben in gemeinsamer Lage Verbundenen aus einander gerissen und für immer geschieden werden, zeigen die Beispiele Mt 40 41 = Lc 34—36. Von 2 Mägden, die mit einander die Handmühle drehen müssen (Mt **41** ἐν τῷ μύλῳ hebt die gleiche Beschäftigung, Lc **35** ἐπὶ τὸ αὐτό das örtliche Beisammensein als das Verbindende hervor), wird die eine, gleich den aus den vorerwähnten Strafgerichten erretteten Frommen, angenommen (vgl. Joh 14 3), die andere (dem Verderben) überlassen werden, wie ἀφίεται Mt 23 38 = Lc 13 35, also schwerlich umgekehrt zu fassen: παραλαμβάνεσθαι = vom Verderben erfasst, ἀφίεσθαι = unversehrt belassen werden. Das entsprechende männliche Beispiel von den beiden Feldarbeitern Mt **40** hat Lc **34** durch ein anderes ersetzt (zwei Sklaven auf demselben Bettlager ruhend, daher auch ταύτῃ τῇ νυκτί im Widerspruch mit der ἡμέρα 30; so Wffb 233), bringt es jetzt aber nach, wenigstens im abendländischen und gewöhnlichen Text, während **36** bei den besten Zeugen fehlt; aber s. zu 11 11 12. Der Spruch von den Aasgeiern (Job 39 30, Hab 1 8) besagt nach Apk 19 17 18, dass, wo irgend ein Gegenstand des Gerichts ist, da auch letzteres sich vollziehen werde (also nicht etwa bloss an den Heiden, sondern s. zu Lc 13 1—5); Lc hat ihn **37** (anders Mt **28**) mit einer seiner Uebergangsfragen (die aber diesmal schon v. 24 beantwortet ist) an den Schluss der Rede gestellt.

Das Gleichniss vom gottlosen Richter. Lc 18 1—8. Dieses 6. der sog. ebjonitischen Stücke zeigt im Zusammenhang mit dem Vorigen, wie nun trotz des Verzugs 17 22 dem Verlangen nach baldiger Wiederkunft Befriedigung zu Theil werden soll (Ws). Zu allgemein wäre somit die, durch die sachliche und formelle Parallele zu 11 5—8 allerdings nahe gelegte, Beziehung **1** auf (πρός) das paul. ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι (I Th 5 17, auch 1 2, II Th 1 3 11 2 13, Rm 1 10, Kol 4 12), darin man nicht matt werden (ἐνκακεῖν paul. Wort) soll. Der

Richter 2 (vgl. Dtn 16 18) kennt weder respectus (ἐντρέπεσθαι sich scheuen) divinus noch humanus, und zwar in ganz bewusster Weise. Die Wittwe 3 ἤρχετο (gewohnheitsmässig, ventitabat), überlief ihn mit dem Anliegen: rechte mich los, d. h. *schaffe mir Recht von meinen Widersachern* und räche mich (vgl. I Mak 6 22, Rm 12 19) auf diese Weise an ihnen; vgl. 5 8, Jdc 11 36 ποιῆσαί σοι ἐκδίκησιν ἀπὸ τῶν υἱῶν Ἀμμών und Apk 6 10, wo die Seelen der Märtyrer fragen ἕως πότε οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς; vgl. 19 2. Wie sie dann Apk 6 11 ἔτι χρόνον μικρόν warten müssen, so weigert sich 4 der Richter *für eine Zeit,* gibt aber 5 (s. zu 11 8) nach, weil *sie ihm lästig wird,* Mühe verursacht (א παρενοχλεῖν wie Act 15 19) *und zuletzt* (εἰς τέλος = endlich wie Gen 46 4, nicht = διὰ τέλους unablässig) gar mit Nägeln und Fäusten ins Gesicht kommen könnte (ὑπωπ. I Kor 9 27). Vom κριτὴς τῆς ἀδ. 6 (s. zu 16 8) sollen sie 7 auf Gottes Bereitwilligkeit schliessen, den Tag und Nacht (vgl. 1 πάντοτε) zu ihm Schreienden (Apk 6 10 ἔκραξαν φωνῇ μεγάλῃ) Recht und Rache zu schaffen. Das καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς (zu rec. μακροθυμῶν vgl. Jak 5 7) ist noch von dem fragenden μή (unter Wegfall des οὐ) abhängig und μακροθυμεῖν steht nicht im Sinne der Langmuth, wie in der verwandten Stelle II Pt 3 9, sondern ist zu übersetzen: *und verzögert er etwa* seine Rache? schiebt er seine Hülfe auf die lange Bank? wie JSir 32, bzw. 35 22, καὶ ὁ κύριος οὐ μὴ βραδύνῃ οὐδὲ μὴ μακροθυμήσει ἐπ' αὐτοῖς. Diese Stelle schwebt nämlich um so gewisser vor, als kurz vorher JSir 32 18 19, bzw. 35 15, von den Thränen der Wittwe und ihrem Schreien wider den Unterdrücker die Rede ist. Der Evglst, der die Verkürzung der letzten Drangsal Mc 13 20 = Mt 24 22 weggelassen hat, erklärt hiermit, was auf menschlichem Standpunkt Verzögerung scheint, für keine Verzögerung auf göttlichem Standpunkt (Schz). Das Gegentheil von μακροθυμεῖν liegt daher 8 in dem apokalyptischen Schlagwort ἐν τάχει (Apk 1 1 22 6). Die Frage (ἆρα, wie im NT nur noch Gal 2 17, Act 8 30) aber, mit der das Ganze schliesst, beweist, dass der Evglst, dessen Zeitlage und Erfahrungen sie entspricht, das Gleichniss im engen Zusammenhang mit 17 26—30 gedacht hat.

Gleichniss von den wachenden Knechten. Mt 24 42—44 = Lc 12 37—40. Zunächst 37 die Seligpreisung der wachend befundenen Knechte, welchen ihr Herr ein Ehrenmahl anrichten wird, an welchem, wie z. B. an den römischen Saturnalien geschah, der Herr sich zum Dienen gürten, die Knechte sich zu Tische lagern lassen und ihnen selbst aufwarten wird: eine dem Lc eigenthümliche, auch 22 27 wiederkehrende, Umdrehung der gewöhnlichen Standesverhältnisse, wie solche 17 7 8 ihren schroffsten Ausdruck finden. Insonderheit wird 38 diese Vergeltung davon abhängig gemacht, ob die Knechte selbst beim Verzuge der Parusie ihre Wächterpflicht erfüllt haben; daher die 2. und die 3. Nachtwache, wobei entweder die 1. als zu früh, die 4. als zu spät übergegangen ist (Mr) oder aber anstatt der römischen (s. zu Mt 14 25 und Mc 13 35) die jüdische, nur 3 Nachtwachen kennende, Praxis Ex 14 24 zu Grunde liegt, die 1. also nur fehlt, weil zu dieser Frist das Mahl statt hat (Ws). Um so weniger dürfen sie es an Wachsamkeit fehlen lassen, als 39 = Mt 43 der Messias unvermuthet und unvorhergesehen, wie ein Dieb in der Nacht (aus Jo 2 9, vgl. I Th 5 2 4, Apk 3 3 16 15, II Pt 3 10) erscheinen wird: das Bild v. 33 in neuer Wendung, aber die Verknüpfung der beiden sachlich auseinanderliegenden Redestücke erklärend. Der Hausherr würde gewacht (ἐγρηγ. ἄν) und nicht sein Haus dem Einbruch (διορυχθ.) preisgegeben haben. Bei Mt

warnt das Exempel vor heilsgefährlicher Sicherheit, wozu das **42** aus v. 36 wiederholte Nichtwissen des Tages (ποίᾳ = an was für einem Tage, nach 43) veranlassen könnte. Damit war auf die reichere Ausführung der Schlussermahnung übergeleitet, und es folgt nun zunächst Mt **44** = Lc **40** die Anwendung des Gleichnisses.

Der treue und kluge Knecht und sein Widerspiel. Mt 24 45—51 = Lc 12 41—46. Wenn solche stete Bereitschaft (Mt 44 = Lc 40) ein unumgängliches Erforderniss ist, *wer ist dann* (τίς ἄρα Mt **45** = Lc **42**)? Diesen natürlichen Fortgang der Rede unterbricht Lc **41** die aus Mc 13 37 genommene Uebergangsfrage des Pt, wodurch alles Folgende eine Beziehung theils speziell auf die Apostel als leitende Persönlichkeiten der Gemeinde (Schz), theils specialissime auf Pt gewinnt und eine Art Ersatz für Mt 16 18 19 bildet. Denn so wird aus der wirklichen Frage, wer der treue und kluge, d. h. sowohl den Interessen seines Herrn als auch eben damit den eigenen nachkommende, Knecht sei, eine rein rhetorische Frage, die ihre Antwort in sich selbst trägt (Ws): wer, wenn nicht ihr Apostel? wer anders als du selbst? Daher die Varianten δοῦλος (Mt) und οἰκονόμος (Lc der Obersklave wegen I Kor 4 1 2 9 17, Tit 1 7, aber schon v. 43 45 wieder δοῦλος), κατέστησεν (Mt) und καταστήσει (Lc), οἰκετεία (Mt Hausgesinde überhaupt) und θεραπεία (Lc Dienerschaft wie Gen 45 16), τροφή (Mt wie 10 10) und σιτομέτριον (Lc die den einzelnen Dienstboten vom οἰκονόμος zugemessene Portion). Die wirkliche Antwort auf die Frage erfolgt in Form eines Makarismus erst Mt **46** = Lc **43** (οὕτως wie Mt 44 gefordert war). Zum Lohne erhält der Mt 45 dem Hause vorgesetzte Sklave **47** = Lc **44** die Aufsicht über das gesammte Eigenthum seines Herrn, vgl. Mt 25 21 23. In der Verbindung Lc 42—44 würde daraus die Fortdauer des Apostolats bis zur Parusie folgen. Der negative Theil der Antwort fasst die Möglichkeit des Amtsmissbrauchs „jenes Knechts", d. h. des zum Aufseher über die anderen bestimmten, ins Auge (daher Mt 48 gleich als κακός bezeichnet). Weil Mt **49** = Lc **45** sein Herr lange ausbleibt, fühlt er sich sicher und fängt an (ἄρξηται), seine Mitknechte (Mt, dagegen der Stellung des οἰκονόμος entsprechend Lc Knechte und Mägde) übermüthig zu behandeln, selbst aber zu schwelgen. Dafür wird ihn der Herr Mt **51** = Lc **46** in 2 Stücke hauen (mit dem Schwert oder *zersägen* II Sam 12 31, I Chr 20 3, Hbr 11 37) *und ihm sein Theil setzen,* d. h. ihn gleich behandeln (Ps 50 18, Joh 13 8, Apk 21 8) *mit den Ungläubigen* (Lc) oder, weil er den Falschen gespielt, *Heuchlern* (Mt); zum Schlusse bei Mt s. zu 8 12 = Lc 13 28.

Sprüche über die Aussicht der Knechte auf Lohn und Dank. Lc 12 47 48 17 7—10. Derjenige Knecht, welcher 12 **47** nicht Bereitschaft getroffen hat (ἑτοιμ. wie 9 52), wird viele Streiche (πληγάς zu ergänzen) leiden. Unter diese Kategorie (ἐκεῖνος ὁ δοῦλος) soll sich wohl der Fragende v. 41 rechnen: je hervorragender die Vertrauensstellung, desto schwerer die Verantwortlichkeit. Daher der Gemeinspruch am Schlusse **48**, wozu 19 12—27 = Mt 25 14—30 die Veranschaulichung bildet. Daher auch παρατίθεσθαι wie im Griechischen vom Deponiren einer Summe und περισσότερον eher im Vergleiche mit πολύ (Mr-Ws) als mit Anderen, geringer Bedachten (Blk) zu fassen ist.

Dem reiht sich 17 7—10 das 3. unter den sog. paul. Stücken des Lc mit der Verneinung jeglichen Anspruches auf Dank von Seiten der Knechte selbst im Falle vollkommener Pflichterfüllung an. Der ethische und ästhetische Charakter des das Gleichniss herstellenden Bildes ist dagegen mehr von der zu 11 5 be-

sprochenen Art, sofern der von der Arbeit ermüdete Feldsklave, welcher 7 nach Hause kommt, nicht etwa sofort (εὐθέως ist betont im Gegensatze zu μετὰ ταῦτα 8) sich erquicken darf, sondern 8 erst noch dem Herrn den Tisch bereiten und so lange er speist, ἕως (erst AL ergänzen ἄν) φάγω καὶ πίω, aufwarten muss, erst nachher aber selbst an die Reihe kommt; φάγεσαι, πίεσαι vollere Futurformen für φάγῃ, πίῃ. Die christl. Kehrseite dieser in der Welt herkömmlichen und selbstverständlichen Ausbeutung der social untergeordneten Stände s. 12 37. Hier dagegen erscheint 9 jede Ebenbürtigkeit des Menschen mit dem Menschen bis zur Aufhebung der sittlichen Stellung von Person zu Person verleugnet. Nicht einmal *Dank weiss er,* χάριν ἔχειν gut griechisch = gratiam habere. Das οὐ δοκῶ am Schlusse fehlt ℵBL. So sollt 10 auch ihr euch für δοῦλοι ἀχρεῖοι halten, d. h. nicht, wie Mt 25 30, „nichtsnutzige", sondern für solche, die keinen positiven Nutzen gebracht, wenn auch andererseits keinen Schaden angerichtet haben. Dankenswerthes hätten sie erst geleistet, wenn sie etwas über ihre Schuldigkeit Hinausgehendes gethan hätten.

Das Gleichniss von den 10 Jungfrauen. Mt 25 1—13 = Lc 12 35 36 13 25. Die letztgenannten Stellen sind entweder die Elemente, aus welchen das Gleichniss entstanden ist, in welchem Fall dasselbe der vorgerückten Zeit des Evglsten (vgl. v. 5 χρονίζοντος τοῦ νυμφίου) angehören und in mehr allegorischer Weise die bereits matt und schläfrig werdende Christenheit abbilden könnte (Km III 215), oder aber es haben sich bei Lc einige Trümmer des echten Gleichnisses erhalten, welches sich gleichfalls nur auf den Moment der Parusie τότε Mt 1 bezieht, also gleichsam die weibliche Nebenform zu dem obigen Gleichniss von den wachenden Knechten ist und mit diesem dieselbe Pointe gemein hat, vgl. 13 = 24 42 44, Mc 13 33 35 37 (Ws). Dagegen könnten in jenem Falle, wie II Kor 11 2, Eph 5 25—32 die Kirche die Braut ist, so die 10 Jungfrauen 1 als Gespielinnen und Begleiterinnen der Braut, Cnt 3 11 gedacht sein. Da sie *ausgingen dem Bräutigam entgegen,* erscheint diesmal ausnahmsweise wie Jdc 14 10 die Hochzeit in das Haus der Braut verlegt, wohin der Bräutigam eingeholt werden soll. Dies passt besser zu der abzubildenden Sache: Christus soll herniederkommen zu den Seinigen. Abendländische Zeugen haben daher in Erinnerung an den sonstigen Brauch I Mak 9 37 39, Tob 11 18 beigefügt καὶ τῆς νύμφης. Die Thorheit der einen Hälfte that sich 3 γάρ darin kund, dass sie ausser dem schon in ihren Lampen befindlichen keinen weiteren Vorrath von Oel mit sich nahmen. In einem Hause unterwegs, wo sie 5 den Bräutigam erwarten sollten, eingeschlafen, werden sie um Mitternacht (Lc 12 38) aufgeschreckt durch den Ruf: *Siehe der Bräutigam* naht! Den Umstand, dass nunmehr 7 die Klugen ihre Lampen nur zu schmücken, d. i. putzen und mit neuem Oel versehen brauchen, während 8 die Lampen der Thörichten *im Erlöschen begriffen sind,* benutzt der 3. Evglst zunächst 12 35 zu der Ermahnung, die v. 33 34 geforderte ausschliessliche Richtung des Herzens auf den himmlischen Schatz (s. zu Mt 6 21) zu bewähren in jener berufstreuen Verfassung der Knechte, welche stets des kommenden Herrn gewärtig ist, versinnbildlicht erstlich durch ὀσφύες περιεζ., weil man das lange morgenländische Gewand aufgürtet, um nicht beim Gehen oder Arbeiten an der freien Bewegung gehindert zu sein Jer 1 17, Eph 6 14, I Pt 1 13, zweitens durch λύχνοι καιόμ.. zum Empfang ihres Herrn 36, *wann* (πότε = ὁπότε) *er* nächtlicher Weile *vom Hochzeitsmahle* (γάμων Plur. wie Mt 10), zu welchem er als Gast geladen gewesen war, *aufgebrochen sein wird.* Im ursprünglichen

Gleichnisse begibt er sich nicht von, sondern zu der (eigenen) Hochzeit. Die klugen Jungfrauen weisen Mt **9** das Begehren um Aushülfe zurück: *es möchte sonst nicht reichen,* oder, falls statt οὐκ ℵAL zu lesen wäre οὐ μή BCD, *nimmermehr* (μήποτε, scil. τοῦτο γενέσθω), *es wird gewiss nicht reichen.* Dann ziehen sie mit dem Bräutigam **10** weiter in das Hochzeitshaus, wogegen die zu spät Kommenden draussen **11** ängstlich rufen: *Herr, Herr* (7 21), *öffne uns.* Während sie hier und Lc 13 25 an die Thür pochen, steht Lc 12 36 der Herr draussen und begehrt wie Apk 3 20 durch Klopfen Einlass; dagegen die wesentlichen Züge des Gleichnisses haben sich erhalten: Lampen, Hochzeit, Thür, Pochen und die Pointe des Bildes. Das aus fremdem Zusammenhang zwischen Lc 13 23 24 = Mt 7 13 14 und Lc 13 26 27 = Mt 7 21—23 (s. zu Lc 13 24) eingedrungene Element verräth sich sofort durch die ungefüge Schwerfälligkeit des dadurch hervorgerufenen Satzbaues, welche sich völlig gleich bleibt, ob sich nun **25** als angehängte Bemerkung über den terminus a quo des vergeblichen Strebens v. 24 oder als vorangeschickte nähere Bestimmung des „Anfangens" v. 26 verstehen lasse, in welchem Falle τότε wie 5 35 21 20 den Nachsatz einführen würde (Ws). Wahrscheinlicher aber beginnt mit τότε ἄρξεσθε so gut ein neuer Satz wie 14 9 und 23 30. Es bleibt also noch die Frage offen, ob wenigstens die 1. Hälfte von 25 zu v. 24 zu schlagen (Lachmann) oder aber als Vordersatz zu fassen und mit καὶ ἀποκρ. der Nachsatz zu beginnen ist (Blk). Klar ist nur die Voraussetzung, dass ein Hausvater lange auf seine Gäste gewartet hat; zur Zeit aber, da sie endlich vor der Thür erscheinen, ist diese bereits verschlossen, die Frist des Einlasses verstrichen.

Das Gleichniss von den anvertrauten Pfunden. Mt 25 14—30 = Lc 19 11—27. Das ursprünglich wohl in der Nähe von 16 1—9 zu suchende Gleichniss (s. zu Lc 16 10, wo sein Inhalt antecipirt war) ist Lc **11** mit einer Einleitung versehen worden, der zufolge es im unmittelbaren Anschlusse (προσθείς steht in LXX für יָסַף) an den Auftritt mit Zakchäus gesprochen wäre, weil die dort versammelte Menge angesichts des nur noch 150 Stadien entfernten Zieles der Reise Jesu des Glaubens war, *das Reich Gottes müsse alsbald zum Vorschein kommen.* Aber auch inhaltlich ist das Gleichniss sofort modificirt. Denn der verreisende *Hochgeborene* **12** und seine einheimischen Gegner erinnern an Verhältnisse des herodäischen Königshauses. So reisten Archelaus (zuerst bei Clericus und Wolf Verweis auf Jos. Ant. XVII 11 1—4) und Antipas (Ant. XVIII 5 1, so Sevin, Chronol. des Lebens Jesu [2] 130) nach Rom zum Kaiser, um ihre Herrschaft zu sichern, während die Unterthanen zu Hause unzufrieden waren; denn das *ferne Land,* vgl. 15 13, ist Italien, wo damals die Kronen zu holen waren. Dieser anderswoher eingetragene Zug fällt weg in der einfacheren Form, womit Mt hier das Schlussgleichniss Mc 13 34—36 ersetzt; daher ὥσπερ **14** gleich anakoluthisch wie das Anantopodoton ὡς und der ἄνθρωπος ἀποδημῶν gleich ἀπόδημος Mc 34. Er beauftragt nicht etwa fremde Wechsler, sondern *seine eigenen Knechte,* deren Zahl Lc **13** auf 10 angegeben wird: ein letzter Rest des Gleichnisses von den 10 Jungfrauen. Hiernach bestimmt sich der weitere Gegensatz zwischen den gewaltigen Summen, die Mt **15** zur Vertheilung kommen, weil sie nach 14 die ganze Habe des Herrn darstellen, im Ganzen 8 Talente = 33 000 Mark, und der einen attischen Mine = 100 Drachmen = 68,75 Mark, die bei Lc jeder Knecht erhält, weil dies dem Wort 17 ἐν ἐλαχίστῳ und der Armuth der Gemeinden, zumal nach den Anschauungen des 3. Evglsten, besser entspricht.

Hier also gleiche Summen, mit welchen die Knechte *Geschäfte machen* sollen, *während ich wiederkomme,* s. über ἐρχ. zu Joh 4 16; wogegen bei Mt κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν, d. h. je nach seiner Leistungsfähigkeit im Umtreiben und Gewinnen Einer mehr als der Andere erhält. Das εὐθέως könnte zu ἀπεδήμησεν gehören, eröffnet aber besser den neuen Satz **16** *er ging hin und machte Geschäfte.* Auch der 2. Knecht **17** *gewann* ἐκέρδησεν, wie BCDL auch 16, während dort ℵA ἐποίησεν wie Lc 18 steht: „Geld machen". Dagegen der 3. Knecht **18** *grub Erde auf* und legte sein Talent hinein. Entsprechend der Zuthat 12 lässt Lc **14** den Hochgeborenen beim Kaiser von seinen Landsleuten verleugnet werden. So verwahrten sich die Juden durch eine Gesandtschaft dagegen, dass Archelaus über sie *König werde,* βασιλεῦσαι. Wie nun Archelaus von Rom mit dem Titel Ethnarch begabt wurde, so wird auch **15** der Zweck der Reise erreicht. Wie aber jene Gesandtschaft ein Bild der jüd. Feindschaft gegen das Messiasthum Jesu ist, so entspricht die Nothwendigkeit einer vorhergehenden Reise ins Ausland dem Umstand, dass Jesus nicht, wie 11 vermuthet wird, sofort auf der Reise von Jericho nach Jerusalem oder nach der Ankunft daselbst sein Königthum inaugurirt, sondern dasselbe erst im Himmel in Empfang nehmen muss (Ws). Dies die Erklärung der Verzögerung Mt **19** = v. 5. Die Zusätze stehen mithin im Dienst des neuen Gesichtspunkts, welcher bei Lc an Stelle der ursprünglichen Pointe der Parabel (pflichtmässige Leistung bildet den Maassstab der messianischen Vergeltung) getreten ist. Handelte es sich bei Mt um Abstufung der Vertheilungen, so Lc 17—19 um Abstufung der Belohnungen beim Ablegen der *Rechenschaft* Mt συναίρ. λόγον wie 18 23. Bei dem hohen Zinsfuss des Alterthums sind 100 Procent **20** nicht unmöglich. Das εὖ **21** könnte zum Verbum gezogen werden, steht aber wahrscheinlich = εὖγε Lc **17**, wo übrigens in ℵA auch εὖ steht und ἐν ἐλαχίστῳ πιστός (Mt ἐπὶ ὀλίγα) mit 16 10 stimmt. Statt des Eingangs zu seines Herrn Freude, d. h. zu der Seligkeit, deren er sich erfreut (Sache statt Bild), hat Lc Einsetzung in die Statthalterschaft über eine Dekapolis, entsprechend der auch 22 29 vorliegenden Idee des συμβασιλεύειν I Kor 4 8, II Tim 2 12. Der Lohn des 2. Knechtes ist Mt **23** dem des 1. v. 21 gleich, wie 20 14 auch der Fall. Der 3. aber spricht **24** *Herr, ich kannte dich, dass du erntest, wo du nicht gesäet, und* von fremder Tenne *wegsammelst, wo du nicht* zerstreuet, d. h. entweder abermals gesäet oder (vgl. 21 44) *geworfelt hast.* Darum hat er **25** das eine Talent vergraben, Lc **20** im Schweisstuch (EUTHYMIUS: μικρὸν φακιόλιον) eingewickelt, auf jeden Fall also wohl verwahrt, aber unfruchtbar liegen lassen. Die **21** nachfolgende Charakteristik des Herrn aber lautet hier dahin, dass er Anderer Arbeit am Rechentisch, wo er *nimmt,* was er *nicht deponirt* hat, und auf dem Felde = Mt 24 mit rücksichtsloser Inhumanität ausbeutet, ein Bild des summum jus summa injuria. Aber diese seine eigene Aussage soll ihn Lc **22** nach Job 15 6 richten. Gerade unter Voraussetzung von Härte und Geldgier auf Seiten seines Herrn hätte er nur um so rastlosere Anstrengungen machen, um so peinlichere Sorge aufbieten müssen, um dessen Forderungen zu genügen. Die Grundlage des Mt macht sich bei Lc darin geltend, dass trotz der 13 genannten 10 nur 3 Knechte Rechenschaft ablegen und dass **24** die eine Mine demjenigen zu Theil wird, der schon 10 hat nach Mt **28**, während er bei Lc wegen 16 eigentlich 11 besitzt. Der Einwand **25** fehlt in guten lat. und syr. Zeugen. Die das Urtheil begründende Sentenz **26** hat Mt **29** in complicirterer Form, indem

aus 13 12 καὶ περισσευθήσεται aufgenommen wird und statt ὅστις δὲ οὐκ ἔχει ein structurloser Gen. steht: *was aber den betrifft, der nicht hat,* s. zu Mc 4 25. Im Uebrigen fällt hier mit allen historischen Bezügen auch das Doppelverhältniss weg, in welchem der Herr bei Lc steht, wo, nachdem seine Sache mit der gläubigen Gemeinde v. 15—26 geregelt ist, **27** noch die Abrechnung mit dem ungläubigen Judenthum folgt anstatt der Strafverschärfung Mt **30**. Er verfährt hier mit diesem Gleichniss ganz so wie Mt 22 1—14 mit dem Lc 14 16—24 in einfacherer Gestalt vorliegenden verfuhr. Noch souveräner geht übrigens das Hebräerevglm zu Werke, indem es als 3. Knecht den, in der Nachbarschaft der ursprünglichen Heimath unseres Gleichnisses (s. zu Lc 11) vorfindlichen ἀσώτως ἐζηκώς Lc 15 13 herbeizieht; vgl. Resch, Agrapha 388—391.

Schluss der Rede nach Mc 13 33—37. Wie die Paränesen v. 5 9 23, so beginnt auch diese letzte **33** (entsprechend Mt 25 1—13) mit βλέπετε, bringt aber nur die, an Mc 32 = Mt 24 36 natürlich sich anschliessende, Mahnung zur Wachsamkeit, also den ursprünglichen Zusammenhang. Die Vergleichung **34** (entsprechend Mt 25 14 15) mit einem Hausherrn, der beim Verlassen seines Hauses die Geschäfte unter seinen Knechten vertheilte und bei dieser Gelegenheit *auch dem Thürhüter befahl, dass er wachen sollte* (s. zu Mt 25 14), war angelegt auf einen Nachsatz, beginnend mit: so gebiete auch ich euch. Statt dessen folgt **35** die Ermahnung unmittelbar. An die Stelle der früheren Dreitheilung der Nacht treten hier die 4 römischen Nachtwachen wie Mt 14 25, bzw. 24 42. Der Begründungssatz ist Parenthese, da μή **36** sich an γρηγ. οὖν anschliesst. Was er aber den v. 3 genannten 4 Jüngern gesagt hat, soll **37** der ganzen Christenheit ans Herz gelegt sein, s. zu Lc 12 41.

Schluss der Rede nach Lc 21 34—36. Die Herzen **34** *sollen nicht beschwert werden durch Schwindel* vom gestrigen Rausch *und* neue *Trunkenheit und weltliche* (I Kor 6 3 4) *Sorgen:* Reminiscenzen aus 17 28, Rm 13 13, Gal 5 21, Eph 5 18. Sonst könnte *der Tag plötzlich* unerwartet *an euch herantreten* I Th 5 3, so verderblich **35** *wie eine* über ein Thier geworfene *Schlinge* Jes 24 17, Rm 11 9, welche Vergleichung erst spätere Zeugen durch Umstellung des γάρ zum Folgenden ziehen. *Denn er wird hereinkommen über Alle,* die behaglich sitzen, *wohnen* עַל כָּל־הַיֹּשְׁבִים עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ. Erst in **36** ἀγρυπνεῖτε tritt die Vorlage Mc 13 33 zu Tage. Das *jederzeit* kann ebensowohl damit als mit *betend* verbunden werden und ἵνα führt den Inhalt der Bitte ein: *dass ihr möget Kraft haben,* κατισχ., wofür aus 20 35 καταξιωθῆτε hereingedrungen ist. Sie sollen im Stande sein, *zu entfliehen* den letzten Nöthen und bei der Parusie *gestellt zu werden* von den Engeln Mc 13 27 *vor des Menschen Sohn:* Summarium von Mt 25 31—46. Die näheren Umstände Mt 24 37—42 fehlen wegen Lc 17 26 27 36 und die Knechte Mc 13 34—36 wegen Lc 12 39—48.

Schluss der Rede nach Mt 25 31—46. Das Gemälde — eine Ausführung von Mc 8 38 = Mt 16 27 = Lc 9 26 — ist nach einem auch IV Esr 7 33—35, Apk Bar 83 1 2 ersichtlichen Schema von derselben Hand entworfen wie 13 36—43 und führt die an letzterer Stelle bloss in Aussicht gestellte Scheidung in Wirklichkeit durch. Dabei ist wie 24 14 28 19 bereits Ansiedelung des Christenthums im orbis terrarum vorausgesetzt; denn **32** *alle Völker werden vor ihm versammelt* als Gegenstände des Gerichts, während die Gläubigen selbst 40 45, vgl. 24 31, bereits beim Thron des Königs ausserhalb des Gerichts stehen wie I Th 4 17, I Kor 6 2 3; von

ihrer Sichtung war ja schon früher die Rede 24 51 25 12—30. Eine dieser modernen gerade entgegengesetzte Auffassung (seit LACTANTIUS und HIER.) findet hier freilich das Gericht über die gläubige Welt, weil v. 34 dem Gedanken der ἐκλογή entspricht und v. 37 44 Alle den κύριος als Richter anerkennen. Das Nebeneinander so entgegengesetzter Merkmale hat die herkömmliche (seit CHRYS. und AUGUST.) Erklärung vom allgemeinen Weltgericht hervorgerufen, während das Räthsel sich eher durch Unterscheidung einer Vorlage von der überarbeitenden Darstellung des Evglsten lösen dürfte (Ws). Christus stellt **33** die Schafe zur Rechten, d. h. Glück verheissenden Seite, s. zu Lc 1 11, Mc 16 5, die Böcke, weil sie nach herkömmlicher Ansicht als die werthloseren Thiere gelten, zur Linken. Da diese Werthlosigkeit aber durch Lc 15 29 nicht zu erweisen sei, sollen die Böcke sogar aus der Heerde ausgesondert werden, um geschlachtet zu werden (ZELLE, Das Evglm des Mt 128 f). Aber abgesondert werden 32 ja vielmehr die Schafe, und zu Grunde liegt Ez 34 17. Hier lässt nämlich der Zusammenhang mit 34 16 und 18—22 keinem Zweifel darüber Raum, dass die Schafe als magere und leidende, die Böcke als fette und gewaltthätige Thiere gedacht sind, jene also Bild der Armen und Sanftmüthigen, diese der Reichen und Frevler im Sinne von Mt 5 3—5 = Lc 6 20 24. Als *König* erschien 5 35 22 2—14 Gott, wie 10 32 33 auch als Richter; beides ist **34** auf Christus als seinen Stellvertreter übertragen. ***Herbei ihr Gesegneten:*** sie sollen nach Ps 37 22 im Gegensatz zu den Verfluchten ***ererben*** (s. zu Mt 5 5, bzw. 4) ***das für sie seit Gründung der Welt*** (vgl. 13 35) ***bereitete*** (ἡτοιμ. wie 20 23, I Kor 2 9) ***Reich.*** Der Schilderung **35** liegt Jes 58 7, Ez 18 7 zu Grunde; συνάγειν ist = zusammenführen, nämlich mit den Familiengliedern im Kreise des Hauses; zu ergänzen ist also εἰς τὴν οἰκίαν, vgl. Jdc 19 15 18, II Sam 11 27. Zur Liebespflicht des Besuches der Gefangenen **36** vgl. Apk 2 10, Hbr 10 34. Das ἐφ᾽ ὅσον = in quantum **40** steht im Sinne von καθ᾽ ὅσον. Gerichtet werden die Menschen also nach ihrem Verhalten zu ***den Geringsten meiner Brüder;*** als solche gelten 28 10 die Jünger, 10 40 41 die Apostel und Propheten der messianischen Gemeinde, 10 42 18 6 die Gläubigen überhaupt. Je nachdem man in ihnen der Sache des Reiches Gottes Dienste und Vorschub geleistet, hat man sich nach dem Gesichtspunkt Prv 19 17 den Herrn dieses Reiches selbst zum Schuldner gemacht; über die zu Grunde liegende sittliche Idee vgl. BR, nt. Theol. 109—111. Wie damit 10 40—42 wiederholt ist, so **41** mit dem Wort an die Verfluchten 7 23 = Ps 6 9. An Stelle des „ewigen Feuers" haben JUSTIN und die Clementinen hier wieder die „äusserste Finsterniss". Derselbe JUSTIN, die Homilien, IREN. und viele abendländische Zeugen bezeichnen den Vater als denjenigen, welcher das Feuer bereitet hat. Es ist aber gegentheils wahrscheinlich von Bedeutung, dass weder über den Urheber des Feuers noch über die Zeit seiner Bereitung (nicht etwa nach v. 34 wieder ἀπὸ καταβ. κόσμου) etwas bemerkt, dass aber statt ὑμῖν vielmehr gesagt ist: ***dem Teufel und seinen Engeln*** II Kor 12 7, Apk 12 7. Dagegen entspricht die negative Seite **45** genau der positiven v. 40 und **46** ist Ausführung von 16 27 zugleich nach Dan 12 2 (7 10). Die κόλασις geben die lat. Uebersetzungen bald mit supplicium oder poena, bald mit ignis oder combustio wieder.

Schlussbemerkung über die letzten Tage des öffentlichen Wirkens Jesu in Jerusalem. Lc 21 37 38. Während der 3. Evglst die Zählung und Unterscheidung der einzelnen Tage verwischt, gibt er ein allgemeines Bild

von Jesu Lebensweise in dieser letzten Zeit und verwendet dazu theils **37** was er Mt 21 17 vom Hinausgehen und Uebernachten und Joh 8 1 von der Rast am Oelberg, theils **38** was er Joh 8 2 von dem Nahen des Volkes am frühen Morgen (ὀρθρεύειν attisch: sich früh aufmachen) las: ein Beweis dafür, dass Joh 7 53—8 11 im Zusammenhang seiner synopt. Quellen gestanden haben muss (s. zu Mc 12 18—27), wie denn auch noch einige Cursivhandschriften die heimathlose Stelle hier unterbringen.

Die Leidensgeschichte.

Der Todesanschlag. Mc 14 1 2 = Mt 26 1—5 = Lc 22 1 2. Ein an Dtn 31 1 erinnernder Schlussstrich grenzt Mt **1** den feierlichen Eingang zur Leidensgeschichte gegen die vorangegangenen Reden ab. Der Ausdruck Mc **1** *das Passa und* die Tage der *ungesäuerten* Brode, vgl. v. 12 und III Esr 1 19, erinnert an das ursprüngliche Doppelfest, wovon freilich Lc kein Bewusstsein mehr verräth. Spricht er doch **1** und v. 7 so, als ob Passa ein eintägiges Fest sei, welches mit dem Essen des Lammes nicht beginnt, sondern abschliesst. Den eigentlichen Anfang bildet die sabbatgleiche Feier des 15. Nisan (Anfang April: Passa war von Haus aus ein Frühlingsfest, der beginnnenden Ernte geweiht). Aber schon am 14. sollten sich dem Gesetz zufolge alle Israeliten beim Tempel einfinden und daselbst vor Sonnenuntergang Ex 12 6 ihr Passalamm schlachten, welches dann in der mit dem Abend beginnenden Festnacht verzehrt wurde. Dieser Moment steht aber erst *nach zweien Tagen,* so dass einer dazwischen lag, also = übermorgen, bevor, welche auf den 12. Nisan führende Notiz Mt **2** (Lc verwischt auch hier die Tagezählung) in Jesu Mund verlegt und zum Anknüpfungspunkt einer neuen Leidensweissagung erhoben wird: Kalendertag und Rathschluss Gottes im Präsens, weil unumstösslich feststehend. Jesus geht sonach mit vollem Bewusstsein in den Tod. Weitere Bereicherung bietet Mt **3**, sofern *die Hohepriester und die Aeltesten des Volks*, letztere an Stelle der Mc 1 = Lc **2** genannten *Schriftgelehrten,* also die sadducäische Priesterschaft und die Führer der gesetzeseifrigen Volkspartei, *sich versammelten* (s. zu Mt 22 34), aber nicht am gewöhnlichen Orte der Synedrialsitzungen, sondern ausnahmsweise (Schr II 164) *im Hofe* d. h Palaste *des Hohepriesters,* wo sie noch v. 57 angetroffen werden. Dagegen nennt Mt hier und v. 57 den richtigen Namen, s. zu Lc 3 2. Was *sie beschlossen* Mt **4**, geschah in der Absicht, ihren Feind, *nachdem sie mit List,* d. h. heimlich, *sich seiner bemächtigt, zu Tode zu bringen.* Diese Modalitätsbestimmung hat Lc im Auge: *das Wie.* Die Notiz ἐφοβ. γὰρ τὸν λ. ersetzt hier die ἐν δόλ. erklärende Angabe Mc **2** = Mt **5**: man will aus Scheu vor der galiläischen Anhängerschaft erst das zum Fest versammelte Volk sich wieder verlaufen lassen. Der, diesen Plan durchkreuzende, Zwischenfall folgt Mc 10 11 = Mt 14 15. Dabei drückt ἔσται die Gewissheit des zu erwartenden θόρυβος aus.

Die Salbung in Bethanien. Mc 14 3—9 = Mt 26 6—13 = Lc 7 36—50. Erst hier wird der Name des Gastwirths in Bethanien, wohin Jesus Mt **6** *gekommen war,* genannt: *Simon der Aussätzige,* d. h. der aussätzig Gewesene (Mc 1 40—45 ?). *Ein Weib* Mc **3** = Mt **7** naht mit einem *alabasternen Gefäss,* dessen Inhalt μύρον, *Salböl* (mehr als ἔλαιον) νάρδου (Narde, die indische Pflanze, welche das fein duftende Oel liefert) πιστικῆς (wie Joh 12 3 nardus sincerus im

Gegensatze zu pseudonardus Plin. H. n. XII 12 26 zuverlässig, echt, daher Mt verkürzend μύρ. βαρυτίμου) bildete. Sie *zerbricht* Mc 3 den Hals des Gefässes, um sowohl die ganze Fülle des kostbaren Gutes ungetheilt, in verschwenderischer Liebe, auszugiessen, als auch das also geweihte Gefäss, das zu keinem profanen Zweck mehr taugte, zu vernichten, also allem weiteren Gebrauch zu entziehen. Den Werth des sinnbildlichen Handelns verkennend, rufen die Jünger Mc **4** = Mt **8**: *wozu dieser Verlust? Denn,* um den Ausdruck zu rechtfertigen, *diese Myrrhe konnte theuer* Mt **9**, nämlich Mc **5** *zu* einem Preis von *über* (ἐπάνω hier adverbialiter wie I Kor 15 6) *300 Denaren* (etwa 180 Mark), *verkauft und* der Erlös *(den) Armen gegeben werden. Und sie fuhren sie an.* Aber Jesus Mc **6** = Mt **10** verweist die nur von allgemeiner Schablone des Sittlichen wissenden Jünger auf die hohe Bedeutung des unwiederbringlichen Moments. Ist es sonst Pflicht der Liebe, seiner zu gedenken, wo Hungernde und Leidende sind Mt 25 35—40, so ist es andererseits ein Recht der Liebe, aller Kranken und Armen einmal zu vergessen, wo er selbst da ist und keiner Stellvertretung durch jene bedarf, vgl. Mc 2 19 20 = Mt 9 15. Nach Dtn 15 11 „werden allezeit Arme im Lande sein", *und wann ihr wollet, könnet ihr (an ihnen) Wohlthat üben,* was Mc **7** über Mt **11** hinaus enthält. Ebenso Mc **8**: *was sie thun konnte* (ἔσχεν scil. ποιῆσαι, habebat quod faceret) und was eben jetzt nur noch zu thun möglich war, *hat sie gethan:* nämlich die Todesweihe an Jesus, zu welcher es später nicht mehr gekommen ist, vorweggenommen: προέλαβεν μυρίσαι = προλαβοῦσα ἐμύρισε. Insofern also war ihre Handlung durchaus wohl angebracht. Denn nicht bloss die Gäste am Mahl des Lebens Ps 23 5, Mt 6 17, auch die Todten werden gesalbt zur letzten Ruhe, einbalsamirt. Also Deutung des unbewussten Thuns dankbar verehrender Liebe als Scheidegruss, im Voraus verrichtetes Ehren- und Liebeswerk an seinem Leichnam. Durchsichtiger allerdings, aber gerade durch den Wegfall von προέλαβεν, das jedoch in βαλοῦσα nachklingt, um eine entscheidende Pointe gebracht, ist die Form Mt **12**: *indem sie diese Salbe auf meinen Leib goss, hat sie es gethan mit Bezug auf mein Begräbniss.* Ihr Gedächtniss wird fortan unabtrennbar verbunden bleiben mit der Erinnerung an *dieses Evglm,* so Mt **13** wie 24 14, während Mc **9** nur τὸ εὐαγγ. hat: hier nähert sich der Ausdruck bereits dem Begriff eines Berichtes von dem Leben und Sterben des Messias.

Wenn Lc hier keine Parallele bietet, so thut er es im Bewusstsein, schon 7 36—50 einen Ersatz dafür, d. h. dieselbe Geschichte in zweckmässigerer Fassung gegeben zu haben, wie denn auch der Wortlaut noch vielfach an Mt = Mc erinnert. Ihren Anschluss an das Vorige verdankt die Perikope dem Umstand, dass sie zu Lc 7 29 (= Mt 21 31 πόρναι) 34 (= Mt 11 19 φίλ. ἁμαρτ.) eine Bestätigung zu enthalten schien. Sondereigenthum des Lc ist schon die 11 37 14 1 sich wiederholende Scenerie **36**, erinnernd an den Sünderumgang Jesu bei Tisch Mc 2 15; vor Allem aber die Wendung nach der bei Lc so oft hervortretenden Annahme der verlorenen und verworfenen Sünderwelt durch Jesus. So wird aus der Salbung durch eine Jüngerin (so wenigstens nach der in entgegengesetzter Richtung laufenden Weiterführung der Geschichte Joh 12 3) im Hause des Unreinen (Aussätzigen) eine Salbung durch eine Unreine im Hause des „Reinen", des Pharisäers, dessen Name Simon 40 aber wieder auffällig mit Mc 3 = Mt 6 stimmt. Das ἰδού **37** schliesst hebräischartig die Copula ein und *in der Stadt*

gehört zu ἁμαρτωλός. Gemeint kann, da in der sog. kleinen Einschaltung so wenig ein geschichtlicher Zusammenhang waltet wie in der grossen, ursprünglich recht wohl Jerusalem sein, die „Stadt“ schlechthin.

Dies würde dann aber in die letzten Tage Jesu herabführen, wohin auch die Joh 7 53—8 11 erhaltene Perikope von der Ehebrecherin weist. War die letztere identisch mit dem „wegen vieler Sünden bei Jesus verklagten Weib“ des Papias bei Euseb. KG III 39 17, so könnte entweder wirklich ein historischer Zusammenhang zwischen jener Perikope und der, den Dank der nicht gerichteten Sünderin darstellenden, Salbungsgeschichte existiren oder aber wenigstens Lc jene Erinnerung benutzt haben, um die Salbungsgeschichte in der hier vorliegenden Richtung umzubilden. Für diese Möglichkeit spricht die Analogie der secundären Gestalt, darin bei Lc die Scene in Nazaret und die Berufung des Pt auftreten, beide in einer Richtung amplificirt, welche mit der hier zu Tage tretenden stimmt, sofern die ἁμαρτωλός die „Sünder aus den Heiden“ Gal 2 15 (Mt 26 45 = Lc 18 32) vertritt. Andererseits aber liegen die doch schwerlich erfundenen Jesusworte 41 42 47 vor, die einen, vom Vorgang in Bethanien ganz verschiedenen, Verlauf voraussetzen. Dann wären 2 Bezeugungen tief empfundener Dankbarkeit zu unterscheiden: das eine Mal ausgehend von dem Bussschmerz einer begnadigten Sünderin (hierher gehören Reuethränen und Fusskuss), das andere Mal von dem tiefen Gefühl liebender Verehrung (dahin gehört die Salbung des Hauptes). In jener hat die Kirche mit seit etwa 360 steigender Bestimmtheit die Magdalenerin Lc 8 2 wieder zu erkennen geglaubt, diese dagegen ist Joh 12 3 mit der Maria Lc 10 39 42 identificirt worden. Unumgänglich ist dann aber die Annahme, dass Lc beide Vorgänge mit einander vermischt und 37 das alabasterne Gefäss mit der Salbe, 38 die Salbung selbst und 46 die Beziehung darauf aus Mc 3 eingetragen hat, an welche Stelle auch das Verbum κατάκειται 37 (Präsens im abhängigen Satz) erinnert.

Wenn das Weib 38 *von hinten zu seinen Füssen herantritt,* so ist das die bei der zu Mc 2 15 = Lc 5 29 besprochenen Tischsitte ganz natürliche Stellung. Der Beweis tiefster Ehrerbietung aber, welcher in der Salbung liegt, wird dadurch gesteigert, dass sie hier nicht sein Haupt salbt, sondern *mit den* aufgelösten (Zeichen der Trauer?) *Haaren ihres Hauptes seine Füsse trocknet,* um dieselben hernach zu salben. Das Seitenstück zum Murren der Jünger Mc 4 5 = Mt 8 9 aber ist es, wenn 39 Simon im Stillen bemerkt, ein Prophet (der vor προφ. stehende Artikel in B würde den Propheten, als welcher Jesus gelten will, bezeichnen) hätte Herzenskündiger sein und die unbewusste Verunreinigung, welche ihm hier widerfährt, vermeiden müssen. Doch gilt der Aerger dort ihrem Thun, hier ihrer Person. Entsprechend ferner der Schutzrede Mc 6—9 = Mt 10—13 nimmt Jesus **40** das Wort, wobei ἔχω σοί τι εἰπεῖν = habeo quod tibi dicam den Gebrauch von ἔχειν Mc 8 wiederholt; doch vgl. auch Lc 42 12 4 14 14, Act 4 14 25 16. Das Gleichniss **41 42** erinnert seinem Stoffe nach an Mt 18 23—35; vgl. namentlich Mt 18 25 μὴ ἔχοντος δὲ αὐτοῦ ἀποδοῦναι und Lc 42 μὴ ἐχόντων (δὲ) αὐτῶν ἀποδοῦναι. Die Anwendung beruht **44** auf der Voraussetzung, dass der Pharisäer seinem Gaste, den er bloss aushorchen wollte, eine frostige Aufnahme bereitet hatte. Anstatt des nachlässigen Wirths, der die üblichen Ehrenbezeugungen vergessen oder absichtlich unterlassen, hat Jesu gegenüber das fremde Weib gleichsam die Hausehre gerettet, indem sie **45** *seit dem Moment,* ἀφ' ἧς, scil. ὥρας, *ihres Eintretens,* wo der Empfangskuss üblich war, *nicht abgelassen hat* u. s. w. Zu **46** vgl. Mt 6 17. Im Zusammenhang mit der Gleichnissrede v. 41 42 kann **47** die erwiesene Liebe nur als Erkenntnissgrund vorhergegangener Sündenvergebung gelten: eine Art syllogismus practicus. Aus der Regel, dass sich das Maass der Liebe nach dem Maass der erfahrenen Güte und Nachsicht richtet, und aus einer Vergleichung des Maasses von Liebe, darüber der Pharisäer, und desjenigen, darüber das Weib verfügt, folgert Jesus, dass *ihr vergeben sind* (ἀφέωνται bestätigt nur einen erkannten Sachverhalt) *ihre Sünden, die vielen, weil sie viel geliebt hat,* wobei ἠγάπ. alle 44—46 aufgezählten Handlungsweisen zusammenfassen will. Andererseits

seits ist nicht unmöglich, dass das Wort ursprünglich eine freie Wechselwirkung zwischen Liebe und Vergebung ausdrücken wollte oder geradezu im Sinne des Spruches Prv 10 12, I Pt 4 8 (Jak 5 20) ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν gemeint war, welcher Clem. Paed. III 12 91 und Didasc. ap. syr. 2 3 als Herrnwort erscheint. Dann würde die Umdeutung auf Rechnung des, einen neuen Zusammenhang schaffenden, Schriftstellers kommen. In der That ist **49** nach Mc 2 7 = Mt 9 3 = Lc 5 21 und **50** nach Mc 5 34 = Mt 9 22 = Lc 8 48 gebildet (Ws).

Der Verrath des Judas. Mc 14 10 11 = Mt 26 14—16 = Lc 22 3—6. Am Vorabend der „Nacht, da Jesus verrathen ward" I Kor 11 23, wird der Verrath geplant. Und zwar ist es *der Eine von den Zwölfen* Mc **10**, so genannt mit Vorweis auf v. 43 und Rückweis auf 3 19, welcher, vielleicht entrüstet über die Thatlosigkeit dessen, von dem er ein messianisch-sieghaftes Auftreten erwartete, abgestossen insonderheit von Scenen, die, wie die eben erlebte, nicht nach seinem Geschmack waren, überdies auch den eschatologischen Verheissungen Jesu mindestens kühle Skepsis entgegensetzend (vgl. die zusammentreffenden Ueberlieferungen des Papias bei Iren. V 33 4 und des Hippolyt im Commentar zu Dan), der Sache ein Ende zu machen beschliesst: ein Gedanke, welcher Lc **3** wie Joh 13 2 27 als Eingebung des Satans erscheint, der sich jetzt, vgl. Lc 22 28 31 40, zu dem 4 13 angekündigten letzten Angriff anschickt. Zu den auch Mt **14** allein erwähnten Hierarchen sind Lc **4** noch *Hauptleute* der levitischen Tempelwache, vgl. v. 52, Act 4 1 5 24 26, beigezogen, weil sie die Verhaftung vollziehen müssen; Schr II 212f. Es handelt sich nämlich darum, ihn heimlich festzunehmen, was bei der damaligen Ueberfüllung Jerusalems und der ganzen Umgegend mit Festgästen nicht eben leicht war. *Sie versprachen* Mc **11**, *machten sich verbindlich* Lc **5**, *ihm Geld zu geben,* ja nach Mt **15** *wogen* (ἔστησαν, scil. ἐν σταθμῷ) *sie* auf die Frage nach der Höhe des Preises (man setzt das Fragezeichen wohl am besten hinter δοῦναι) *ihm 30 Sekel* (à 2,62 Mk., s. zu Mt 17 24) *zu;* hier ist also ein bestimmter Preis beigefügt, während Mt 9 ein solcher ausgefallen war. Nun war das Wägen des Geldes damals abgekommen, und 30 Sekel repräsentirten einen Sklavenpreis Ex 21 32. Aber der ganze Sonderzug stammt aus Sach 11 12, s. zu 27 3 9 10. Der argen That drückt der Verräther noch den Stempel der Gemeinheit auf, indem er *zusagte* Lc **6** und *auf Gelegenheit sann,* ihn ἄτερ ὄχλου, Gegensatz von μετὰ ὄχλου Act 24 18, in ihre Hände zu liefern.

Zurüstung zum Passamahl. Mc 14 12—17 = Mt 26 17—20 = Lc 22 7—14. Den 14. Nisan bezeichnet am deutlichsten Mc **12** als *den 1. Tag der ungesäuerten Brode, da man das Passa*lamm *schlachtete.* So auch Num 28 16, Ex 12 18, daher 8 Festtage Jos. Ant. II 15 1. Ursprünglich gehörten nur die Tage vom 15. bis 21. Nisan zum Feste der ἄζυμα oder מַצּוֹת. Wie aber das Fest, welches mit Schlachtung und Genuss des Passalammes begann, auch in seiner Gesammtheit Passa hiess, so dehnt sich umgekehrt auch die andere Bezeichnung auf den 14. als den Anfangstag aus, der Lc **7** sogar geradezu *der Tag der ungesäuerten* Brode heisst; s. zu 22 1. Die im Folgenden beschriebene Maassregel macht begreiflich, dass Judas das, zunächst nur 2 Jüngern wunderbar signalisirte, Haus des letzten Mahles im Voraus nicht kennen, seine Häscher also auch nicht schon dorthin bringen konnte. Lc nennt hier **8** Petrus und Johannes, die auch Act 3 1 3 4 11 4 13 19 8 14 verbunden auftretenden Jünger, mit Namen und bildet die Frage Mc 12 = Mt **17** um in einen Befehl Jesu, welcher wegen v. 15 schon hier

die Initiative ergreift; die Frage der Jünger aber folgt erst Lc **9** nach, so dass die unpassend erscheinende Mahnung der Jünger ganz umgangen wird. Irgend welche Verabredung mit einem in Jerusalem ansässigen Freunde, vielleicht mit der Maria Act 12 12, muss aber getroffen gewesen sein, was dann auf eine, in keinem Verhältnisse zu dem überaus einfachen Hergang stehende, aber von der Voraussetzung übernatürlichen Wissens ausgehende, Weise Mc **13** = Lc **10** sagenhaft nach I Sam 10 2 3 5, auch wohl Gen 24 14 ausgeführt wird. Nicht sowohl ist Mt **18** dieses Wunder ausgemerzt, als vielmehr nur der ganze Vorgang in gewohnter Weise verkürzt, so dass die 2 Jünger, die Begegnung mit dem, vielleicht durch die Sitte des Händewaschens vor der Mahlzeit motivirten, Wasserträger, wohl einem Sklaven, und die unter Führung des letzteren gemachte Entdeckung des οἰκοδεσπότης Mc **14** (Lc **11** fügt pleonastisch bei τῆς οἰκίας) in Wegfall gerathen. Undeutlich genug heisst es statt dessen bloss: *Gehet hin zu dem und dem,* δεῖνα indecl. Wie aber V. 2 eine Zeitbestimmung eingeschoben war, so auch hier: *meine Zeit,* d. h. die Zeit meines Todes, wie „die Stunde“ Joh 7 30 8 20 13 1, *ist nahe.* Das *grosse, mit Polstern* für die Mahlzeit *hergerichtete Obergemach* Mc **15** = Lc **12** ἀνάγαιον oder ἀνώγαιον, ἀνώγεον, identisch mit ὑπερῷον Act 1 13 9 37 39 20 8, ist das obere Stockwerk, das unter dem Dach gelegene Gemach = עֲלִיָּה. Dem Resultat Mc **16** = Lc **13** fügt Mt **19** noch den Vollzug des Befehles bei: nur hier und (21 6?) 27 10 συντάσσειν. Mit Anbruch des Abends trifft Jesus ein *mit den Zwölfen* Mc **17** = Mt **20**, d. h. Zehn nach Abzug der Mc 12 = Mt 17 = Lc 8 Genannten, die wohl auch nachträglich die Schlachtung besorgten oder durch einen damit beauftragten Leviten besorgen liessen II Chr 30 17; ähnlich wie I Kor 15 5 jene Zahl solenn steht zu einer Zeit, da es thatsächlich nur 11 Glieder des engeren Jüngerkreises gab.

Vorhersagung des Verraths. Mc 14 18—21 = Mt 26 21—25 = Lc 22 21—23. Auf Grund von Ex 12 1—20 hatte sich ein, in der Mischna, tract. Pesachim, umständlich beschriebener, Brauch der Ostermahlzeit gebildet, welcher auch zur Erklärung der folgenden Scene dient. Vgl. Kirchner, Die jüdische Passahfeier und Jesu letztes Mahl 1870, 17—74, Km III 258—260 267—269, Wünsche, Neue Beiträge zur Erklärung der Evglien aus Talmud und Midrasch, 329—334 404f 485f. Uebrigens nahmen an einer Passamahlzeit 10—20 Personen Theil, Jos. Bell. VI 9 3. Die ursprüngliche Sitte, das Lamm stehend zu verzehren Ex 12 11, hatte längst dem, zu Mc 2 15 erklärten, Brauch weichen müssen; daher Mc **18** ἀνακ. αὐτῶν. Nachdem unter verschiedenen Danksagungen ein 1. und ein 2. Becher herumgereicht, die Anwesenden an die Bedeutung des Passas erinnert, auch der 1. Theil des Hallel, d. h. Ps 113 und 114, gesungen, bzw. recitirt worden war, zerbrach der Hausvater, dessen Stelle hier Jesus vertrat, einen der tellerförmigen Brodkuchen, legte die Stücke auf den anderen und reichte sie herum. Wie zuvor für den Wein, so pries er jetzt Gott für die Gabe des Brodes, umwickelte ein Stück des Kuchens mit den, auf die Bitterkeiten Aegyptens bezogenen, bitteren Kräutern, tauchte es in den, aus allerhand Früchten bereiteten, wegen seiner Lehmfarbe חֲרוֹסֶת genannten Brei, welcher an die Ziegel- und Thonarbeiten der Juden in Aegypten erinnern sollte. Indem er unter Lobpreis Gottes davon und von dem Lamm etwas genoss, eröffnete er die eigentliche Mahlzeit. So weit also war man gekommen, als Jesus plötzlich die unvermittelten Worte Mt **21** spricht; dazu fügt Mc noch *der mit mir isset,* woraus Lc **21** wird:

doch (oder „übrigens“, abbrechend; nach den Meisten jedoch „gleichwohl“, nämlich trotz der soeben v. 20 erwähnten Vergiessung des Blutes) *siehe die Hand meines Verräthers,* aus Mt 23, ist *mit mir auf dem Tische;* weitere Fortbildung Joh 13 18 nach Ps 41 10. Darüber unbeschreibliche Verwirrung der tief Betroffenen, von welchen Mc 19 εἷς κατὰ (adverbialischer Gebrauch der Präposition) εἷς = *Mann für Mann* die Frage stellt Mt 22 *doch nicht ich bin es, Herr?* Mit dieser Debatte (συνζητεῖν) schliesst Lc 23 die Scene ab, in sofort aus v. 24 erhellender Absicht. Dass der Verräther wirklich einer der Zwölfe und ein schnöder Frevler an der heiligen Tischgemeinschaft sei, bestätigt Jesus mit der concreter ausmalenden Bemerkung, dass derselbe mit ihm Kräuter und Brod in die Schüssel, nämlich die mit Charoset gefüllte, tauche Mc 20 oder eben getaucht habe Mc 23. Während also bei Mc und Lc die Jünger rathen und fragen, fragt bei Mt der Verräther selbst, wird dafür aber auch als solcher von Jesus kenntlich gemacht. Denn er ist als eben die Hand ausstreckend gedacht, während die Jünger nach Mc erst v. 42 erfahren, wer gemeint war. Jesus hatte ihn mit wachsender Bestimmtheit an seinem veränderten, scheu und trotzig werdenden Verhalten, an seinen geheimen Wegen, an der aufgeregten und gespannten Stimmung erkannt. Gleichwohl nennt er ihn nicht, sondern begnügt sich behufs Vorbereitung der Jünger auf die Katastrophe mit einer allgemeinen Vorhersagung und Mc 21 = Mt 24 = Lc 22 mit dem Hinweis auf die Schwere seiner Schuld, wobei ὑπάγειν = הָלַךְ wie Joh 7 33 8 21 22 euphemistisch den Todesweg andeutet; zur Form vgl. Mc 9 42. Entsprechend der Veränderung in v. 23 fragt jetzt Mt 25 Judas direct und frech, ob er gemeint sei, und erhält die Bestätigung in Form der, auch v. 64 vorkommenden, rabbinischen Bejahungsformel *du hast es gesagt:* „ein Anwuchs der Tradition“ (Mr-Ws).

Die Stiftung des Herrnmahles. Mc 14 22—25 = Mt 26 26—29 = Lc 22 15—20. Vgl. Lobstein, La doctrine de la sainte cène 1889. Der Sonderbericht Lc 15 bringt zunächst die, der v. 8 9 von Jesus ergriffenen Initiative entsprechende, Versicherung, er *habe sehnlichst verlangt* (vgl. Gen 31 30 ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησας), gerade *dieses Passa* (ein anderes lag schon dahinten 6 1) noch im Kreise der Seinigen zu feiern, offenbar weil es darauf abgesehen war, bei dieser Gelegenheit das neue Bundesmahl, den neuen Bund selbst zu stiften. Um nun aber dieses Neue hervorzuheben und recht scharf gegen das Alte abzugrenzen, reproducirt hier Lc zuerst 16—18 den gemeinsamen synopt. Bericht, aber so, dass er nur hervorhebt, was dazu dient, der Handlung den Charakter eines Abschlusses zu verleihen, während die Neustiftung für den paul. Abschnitt 19 20 vorbehalten bleibt. Umbildung ist der symmetrisch zu 18 sich verhaltende Gedanke 16, er werde hinfort kein irdisches Passa mehr geniessen, *bis dass es erfüllt sein wird im Reiche Gottes:* wie Mt 5 17—19 das ganze Gesetz erfüllt werden soll, so wird auch dem die Passafeier betreffenden Theile desselben im zukünftigen Gottesreiche erst recht Genüge geschehen, nämlich durch Verwandlung des vergänglichen Typus in Gehalt und Wesen: ähnlich wie wir von Vollendung und himmlischer Freude unter dem Bilde eines „grossen Abendmahles“ Lc 14 16 sprechen. Dagegen führt im älteren Bericht nichts auf ein seit lange vorausbedachtes Handeln (Km III 267—281), sondern überwältigt von der Schwere des Moments, wie aus plötzlicher Inspiration handelnd (Lobstein 79), ergreift Jesus während der Mahlzeit (also nicht etwa schon bei den Präliminarien, wo

bereits ein Brechen des Brodes erfolgte unter den Worten „das ist das Brod des Elendes“ u. s. w.) *ein Brod,* einen der ungesäuerten Brodkuchen, und weiht es durch ein Gebet, was bald mit εὐχαριστεῖν, bald mit εὐλογεῖν ausgedrückt wird: wie in בָּרֵךְ vereinigen sich die Begriffe des Dankens und Preisens. Solcher Gebete führte der Brauch des Passamahles (Tract. Pesachim 10) mehrere mit sich. Das die eigentliche Mahlzeit eröffnende lautete: Gelobt sei Gott, der das Brod aus der Erde bringet! Nachdem er es gebrochen (dieses nothwendige tertium comparationis bedingt den späteren terminus technicus κλάσις Lc 24 35, Act 2 42), theilte er es den Jüngern aus mit den Worten *nehmet* Mc 22, wozu Mt 26 noch *esset* kommt (s. Einl. III 3), während die Allen gemeinsamen Worte lauten: *das,* was ich hier in der Hand halte (aber nicht die Substanz des Brodes, sondern die Anschauung ist betont, welche es unter den obwaltenden Umständen, als gebrochen und vertheilt, darbietet), *ist* (copula des symbolischen Verhältnisses wie Mc 4 15—20 = Mt 13 19—23 37—39, Lc 8 11 12 1, Joh 14 6 15 1 5, Gal 4 24, Hbr 10 20, aber im Aramäischen, das Jesus sprach, ganz wegfallend) *mein Leib,* sofern letzterer gebrochen, gewaltsam aufgelöst werden wird. Aber nur unter der Vorbedingung der κλάσις kann das Brod ausgetheilt und genossen werden: also „Jesu letztes Gleichniss“, ein in Form einer symbolischen Handlung gekleideter Anschauungsunterricht, ähnlich wie Joh 13 1—20 20 22 (Lobstein 39f 45). Die Beziehung auf die lebendige Gegenwart unter den Seinen Mt 18 20 (Wzs 598f) hat zwar I Kor 10 16 17 für sich, den Parallelismus mit der folgenden Handlung aber, die Symbolik der κλάσις und den Zusatz Lc 19 gegen sich, sofern letzterer das aus I Kor 11 24 übernommene τὸ ὑπὲρ ὑμῶν = *euch zu Gut* (kommend) noch erklärt mit διδόμενον, nämlich εἰς θάνατον (Lobstein 46f, Wdt II 587f). Die gleichfalls paul. Aufforderung zur Wiederholung der Handlung im Sinne eines Erinnerungsmahles entspricht der Aufforderung zum Nehmen bei den älteren Snptkern. Noch weiter gehen die Berichte bei der parallelen Handlung mit dem Kelch auseinander, sofern aus Mc 23 *sie tranken Alle daraus* (der Becher ging von Hand zu Hand) Mt 27 *Trinket Alle daraus* (Symbolik der Aneignung, wie das Essen) wird. Aber auch davon abgesehen differiren die Einsetzungsworte, zum Beweise dafür, dass man sie nicht als (sacramentaliter) wirksame Weiheworte, sondern als Erläuterung der sinnbildlichen Handlung fasste, daher dem Geist der Freiheit Raum beliess (Wzs 597). Der Ritus der Mahlzeit brachte es mit sich, dass während (Mt 26 = Mc 22 ἐσθιόντων αὐτῶν) oder vielmehr (auch Mt 27 = Mc 23 εὐχαριστήσας weist auf einen neuen Act hin) nach Schluss derselben, μετὰ τὸ δειπνῆσαι Lc 20 = I Kor 11 25, der Hausvater nach abermaliger Händewaschung einen 3. Becher in Umlauf setzte, das sog. ποτήριον τῆς εὐλογίας כּוֹס הַבְּרָכָה. Daher das articulirte ποτ. bei Lc und Pls gegenüber dem unarticulirten bei Mc und Mt. Dazu spricht er Mc 24 *das,* d. h. der mit Wasser gemischte Rothwein, welcher den vom Tisch erhobenen Becher füllt, *ist mein Blut.* Darin lässt ihn der feierliche Ernst dieser letzten Augenblicke das Bundesblut דַּם הַבְּרִית Sach 9 11, Hbr 9 20, d. h. das Blut des Bundesopfers (die nächste Veranlassung führte freilich auf das Passaopfer Ex 12 27: leichte Variation der Vorstellung) erkennen, mit dessen Besprengung nach Ex 24 8 einst am Sinai der alte Bund geschlossen und geweiht worden ist, wobei Moses spricht: „Sehet, das ist das Blut des Bundes, welchen Jahve mit euch schliesst“. Aber dem alten soll ja nach Jer 31 31—33 ein *neuer Bund* der voll-

kommenen Gerechtigkeit folgen: in diesem Sinne erklären Pls und Lc richtig den ursprünglichen Wortlaut bei Mc und Mt. Die Beziehung der Gemeinde zu dem Opfer wird aber hier nicht durch Besprengung, sondern durch den Genuss von Brod und Wein in Form einer Opfermahlzeit I Kor 10 16—22 angedeutet und hergestellt. Somit stellen sich die Geniessenden als die Gemeinde dar, für welche der neue Bund durch jenes Bundesopfer besiegelt wird und der die segensreichen Wirkungen desselben zu Gute kommen (Wdt II 584—587). Dieser Trost der Zukunft ist das Einzige, was dem von seinem Volk ausgestossenen Messias in der herben Scheidestunde, die angebrochen ist, noch bleibt. Ihn umfasst er, indess der Erfolg seines Lebenswerkes in Frage gestellt scheint, mit ganzer Seele. Er wird nicht vergeblich gelebt haben, nicht zwecklos jetzt sterben, sondern sein, in gewaltsamem Tod vergossenes, Blut wird *zum Besten Vieler*, derselben wie Mc 10 45 = Mt 20 28, fliessen, die in seiner Nachfolge werden sollen, was sie als Jünger Moses nie geworden wären: Gottes Kinder, Brüder im Reiche Gottes. Lutheraner und Reformirte streiten auf Grund der Thatsache, dass πολλῶν, nicht πάντων steht. Aber ganz wie in der soeben angeführten Parallele, so kommt es auch hier nur auf den Gegensatz des Einen, der sein Blut vergiesst, und der Vielen, zu deren Bestem er es thut, an. Ein neues Volk im neuen Verhältniss mit Gott, eine neue Religion sieht er jetzt, da alles Alte hinter ihm zusammenbricht und ihn selbst mit in den Tod zieht, über dem Grabe erstehen; sein Blut wird diesen neuen Bund besiegeln. Sein Tod wird nicht etwa die Sache des Gottesreiches mit in den Abgrund reissen, sondern gegentheils zur Aufrichtung einer neuen Lebensgemeinschaft mit Gott dienen. Sofern dieses neue religiöse Verhältniss im Gegensatz zum alten ein ungetrübtes sein wird, ist sein Tod eine Art Sühnopfer (eine neue Variation der Vorstellung, da das Bisherige nur auf ein Dankopfer führte, s. Wdt II 519 585). Der Erlösung aus Aegypten, an welche soeben die Bräuche des alten Mahls erinnert haben, entspricht die Mt 28 nach Jer 31 34, Jes 33 24 als Zweck der Dahingabe hinzutretende *Vergebung der Sünden*, welche Mt 3 1 2 in der Parallele zu Mc 1 4 mit Bedacht ausgefallen war, als zur Competenz nicht des Vorläufers, sondern des Nachfolgers gehörig Mt 3 11; vgl. Hbr 9 22 „ohne Blutvergiessung keine Vergebung!" Die herkömmlichen Passagebete aber, in welchen für das Land Palästina, für die Erbauung des Tempels u. s. w. gedankt wurde, hat Jesus, welcher auch dem Passaritus gegenüber keine rabbinische Pedanterie übt (Lobstein 53), schwerlich mehr gesprochen; sondern mit diesem seinem letzten Vermächtnisse ist der entscheidende Schritt voll und ganz gethan; der alte Passabrauch durch eine höhere Parallele (Lobstein 58—61) überboten und durchbrochen, die alte Weise Gott zu nahen, der jüd. Cultus entwerthet, der blutige Opferdienst im Princip abrogirt, Entstehung und Recht des Paulinismus begründet. Letzterer hat die Stiftung des Herrnmahles ganz aus dem Rahmen des Passamahles gelöst, daher die Umformung des Lc, s. zu 15. Sind die Worte von 19 τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κτλ. bis 20 ἐκχυννόμενον überhaupt echt (sie fehlen in D und Codices von it, wenigstens 20 fehlt in syr cur, welcher die Lücke durch Lc 17 18 ausfüllt, wie auch 2 von jenen Codices thun), so ist Lc 20 wie I Kor 11 25 ἐν τῷ αἵμ. entweder lose mit διαθήκη verbunden oder es will besagen, dass der Kelch dadurch zum Sinnbild des neuen Bundes wird, dass der Wein, welchen er enthält, Sinnbild des sofort zu vergiessenden Blutes eines für die Seinen sich opfernden Messias ist. Die

eigentliche und nächste Parallele aber, Lc **17**, gewinnt dadurch, dass der Hauptinhalt von Mc 24 = Mt 28 für Lc 20 aufgespart wird, die neue Form ***und er nahm einen Kelch in Empfang,*** wie wenn derselbe im Rundgang an ihn gekommen wäre, ***dankete und sprach: Nehmet diesen und theilet ihn unter euch,*** als ob er selbst den Wein hätte ablehnen, den Kelch an sich vorübergehen lassen wollen. Auf letzteres schien (schwerlich mit Recht, vgl. Lobstein 167f) der Fortgang Mc **25** = Mt **29** zu führen, wornach Jesus, vielleicht bei einem 4. Becher, den das Ritual vorschreibt, erklärt, ***von (diesem) Gewächs des Weinstocks*** (der Ausdruck ist gewählt in Erinnerung an die Weiheformel des ersten Kelches: Gelobet sei Gott, der das Gewächs des Weinstocks geschaffen hat!) ***nicht mehr trinken*** zu wollen bis zum Tag der Welterneuerung Mt 19 28; dann wird er, wie in durch Abschiedsschmerz und Todesgrauen hindurchbrechender Zukunftsfreude verheissen wird, den Wein ***neu trinken im Reiche Gottes*** Mc oder ***des Vaters*** Mt: ein „Wein, wie noch keiner getrunken worden ist" Jes 25 6, der Mc 12 25 = Mt 22 30 = Lc 20 35 36 geschilderten Veränderung der gesammten Daseinsweise entsprechend. So tritt zu dem Lebewohl ein Gedanke an das Wiedersehen. Vergebliche Frage, was hier Bild (s. zu Mt 8 12), was Sache sei! Aber die Kühnheit dieser chiliastisch angehauchten Triumphworte mindert Lc **18** auf den nüchtern verallgemeinernden Ausdruck herab: ***bis dass das Reich Gottes kommt*** (Lobstein 37), womit I Kor 11 26 „bis dass er kommt" sich berührt. Während aber diese Worte nur am Schlusse der Mahlzeit am Platze sind, folgt jetzt Lc 19 20 erst die eigentliche Stiftung des Herrnmahles nach I Kor 11 23—25, wodurch 17—20 eine förmliche Doublette entsteht; dabei ist die Nacharbeit der Redaction besonders an dem, weder zu αἵματι, noch zu ποτήριον passenden, aber aus dem synopt. Bericht übernommenen und gewaltsam in die neue Structur eingezwängten, τὸ ὑπὲρ ὑμ. ἐκχυν. zu erkennen. An die Stelle der πολλοί Mc Mt treten ὑμεῖς. Möglicher Weise hängt die Trennung beider Becher mit des Apostels Absicht zusammen, das δεῖπνον κυρίου, die mysteriöse Gedächtnissfeier, zu trennen von der eigentlichen Mahlzeit. Ebenso ist es vielleicht auch der Plan, in Judas einen ἐσθίων καὶ πίνων ἀναξίως oder κρίμα ἑαυτῷ im Sinne von I Kor 11 27 29 darzustellen, wenn der Verräther durch Nachstellung der Verse 21—23 hier ausdrücklich als Theilnehmer am Abendmahl erscheint, während im gemeinsamen Bericht die Ankündigung des Verraths dem Mahle vorangeht.

Vorhersagung der Verleugnung des Pt. Mc 14 26—31 = Mt 26 30—35 = Lc 22 31—34. Unter dem ***Lobgesang*** Mc **26** = Mt **30** ist entweder der 2. Theil des Hallel = Ps 115—118, welches dem 4. Becher voranging, oder das grosse Hallel Ps 136, womit die Feier (spätestens um Mitternacht) abschloss, zu verstehen. Die Festnacht musste nach Ex 12 22 im Stadtbezirk zugebracht werden, daher ***Oelberg*** auch Lc v. 39, wornach übrigens unser ganzer Auftritt in den Speisesaal verlegt erscheint, und nicht Bethanien, s. zu Act 1 12. Sie ***werden*** Mc **27** = Mt **31** ***sich Alle an ihm ärgern,*** d. h. wie 11 6 an dem, was ***in dieser Nacht*** geschehen soll, Anlass finden, in ihrem Glauben an ihn irre zu werden. Zum Beweis dessen wird Sach 13 7 in Uebereinstimmung mit LXX A citirt, wo auch der Zusatz Mt τῆς ποίμνης steht; nur wird das dem Grundtext entsprechende πάταξον in πατάξω umgesetzt. Dagegen stellt das Citat im Vergleich mit LXX B im 2. Glied geradezu eine Rückkehr nach dem Grundtext dar. Die Verheissung Mc **28** = Mt **32**, welche in dem Papyrusfragment von Fajjum (ein mit Mc 14 26—30

= Mt 26 30—34 verwandter Text) fehlt, ist eine, den Zusammenhang unterbrechende, Vorwegnahme von Mc 16 7 = Mt 28 7 10 16. Der Indicativ σκανδ. Mc **29** = Mt **33** deutet das Bestimmte der Voraussetzung des Pt an: so gewiss die Uebrigen, so wenig er. Ganz anders formulirt Lc **33** diese zuversichtliche Behauptung, besonders durch Einfügung der Act 5 18 12 3—5 verwirklichten Aussicht auf *Gefängniss,* und ganz anders motivirt er sie durch die vorausgeschickte Erklärung Jesu. Darin soll **31** *Simon* aus demselben Grunde, wie Mc 14 37, der den natürlichen Menschen bezeichnende Name *Simon* (nicht der „Felsenmann") gebraucht sein. Aber bei Lc redet Jesus diesen Jünger überhaupt nur noch 34 an, wo aber, trotzdem dass der Fall der gleiche ist, Pt steht. *Siehe, der Satan hat sich euch ausgebeten,* euch herausverlangt = vos sibi tradendos postulavit, wie er Job 1 9—11 2 4 5 thut, *um euch* durch Sieb oder Wurfschaufel *zu sichten wie den Weizen,* vgl. Am 9 9. *Ich aber* **32** *habe für dich gebeten,* wie Jesus Joh 17 11 15 20 für alle Jünger betet, *auf dass dein Glaube nicht ausgehe,* ἐκλείπειν wie 16 9. Dies der 3. unter den Papstsprüchen in der Kuppel der Peterskirche, auf welchen insonderheit der Anspruch der Unfehlbarkeit sich stützt. *Und du, wenn du dich einst* von deinem Falle wieder erhoben und *bekehrt haben wirst,* ἐπιστρέφειν wie 1 16, nach 15 17 mit εἰς σεαυτόν zu ergänzen, *stärke deine Brüder,* werde ihnen zur Stütze, wozu Joh 21 15—17 eine Variation bietet. Die Antwort Jesu Lc **34** *du wirst mich ableugnen,* nämlich dass ich dein Herr und Meister bin, stimmt mit Mc **30** (auch hinsichtlich des σήμερον) = Mt **34**: die Verleugnung wird erfolgt sein, noch bevor die 3. Nachtwache, die vom 1. bis 2. Hahnenschrei währende ἀλεκτοροφωνία Mc 13 35 eintritt, daher das, auch im Papyrus von Fajjum stehende, dagegen ℵCD it fehlende und vielleicht aus dem Gegensatze zu τρίς herausgesponnene, δίς bei Mc. Ebenso herrscht Unsicherheit in allen auf diese Zahlbestimmung bezüglichen Ausdrücken Mc 68 und 72. Zwar *machte* Pt Mc **31** noch *überaus viel Redens,* Jesus aber kannte seine Leute, den Pt so gut wie den Judas.

Vergangenheit und Zukunft. Lc 22 35—38. Werthvolles Sondereigenthum, zunächst **35** eine Erinnerung an frühere Zeiten enthaltend, aber nicht etwa dem Wortlaut von 9 3, sondern dem von 10 4 entsprechend; s. zu Mc 6 6—11. Damals, bei der 1. Aussendung, liess das freundliche Entgegenkommen der Menschen die Boten keinen Mangel empfinden, jetzt aber **36** ist eine Zeit angebrochen, da sie nicht bloss auf eigenen Füssen werden stehen, jeder für seine Ausrüstung, Geld im *Beutel* und Vorrath in den *Taschen,* wird besorgt sein müssen, sondern auch in einer ungastlich, ja feindselig gewordenen Welt sich auf Selbsthülfe, ja Nothwehr und Kampf werden gewiesen sehen. *Wer nicht hat,* nämlich entweder ein Schwert, davon wie Mt 10 34 bildlich die Rede ist, oder das Geld, um ein solches zu kaufen, *der verkaufe* lieber das Nothwendigste, *seinen Mantel,* s. zu Mt 5 40. Denn es wird **37** den Jüngern ergehen, wie es nach der Schrift (τοῦτο τὸ γεγρ. wie 20 17), nämlich Jes 53 12, dem Meister selbst ergangen ist: qualis rex, talis grex. Das Folgende wird mit καὶ γάρ dem λέγω γάρ coordinirt: *denn was sich auf mich bezieht, geht zu Ende,* wie Mc 3 26: acta mea clausa jam sunt. Aber das betreffende Citat ist in Jesu Munde zweifelhaft (Ritschl II [3] 66f), und **38** geht unmittelbar auf 36 zurück: die Jünger, welche ohne Jesu Wissen aus dem Hause 2 Waffen, vielleicht Schlachtmesser (vom Passalamm, vgl. Rm 8 35 36), mit auf den nächtlichen Gang genommen hatten, um sich gegen den

angekündigten Verrath zu schützen, glauben der Forderung zuvorgekommen zu sein, worauf Jesus antwortet: *Es ist genug,* zu dem Zweck, den ich meine, übergenug, aber auch genug des Unverstandes, der Enttäuschung, des Sprechens, Lehrens und Lebens überhaupt, vgl. Dtn 3 26, I Reg 19 4.

Gethsemane. Mc 14 32—42 = Mt 26 36—46 = Lc 22 39—46. Jetzt erst bringt Lc 39 mit Beziehung auf 21 37 nachträglich aus Mc 14 26 = Mt 26 30 die Notiz von Jesu Wanderung nach dem Oelberg. *Als er zur Stelle gelangt war,* sagt Lc 40, aber nur Mc 32 = Mt 36 steht der Name: *Gethsemane* = גַּת שְׁמָנֵי Oelkelter, wohl ein in befreundetem Besitz befindlicher Oelbaumgarten auf dem linken Ufer des Winterbaches Kidron, welcher Jesu zuweilen als eine Art Herberge diente, vgl. Joh 18 1 2. Die Worte καθίσατε κτλ. erinnern an LXX Gen 22 5, Ex 24 14, wo auch αὐτοῦ in gleicher Weise adverbial steht. Um im Gebet sich zu waffnen gegen den letzten Ansturm dessen, was sterblich und menschlich an ihm ist, will er allein sein und doch nicht ganz allein, nimmt daher Mc 33 = Mt 37 die 3 Vertrauten weiter mit, um von *Erschrecken* (Mt *Betrübniss*) *und Zagen* befallen zu werden: ein auch Hbr 5 7 8 berührter Vorgang, welchen Lc in nothdürftigster Kürze wiedergibt, indem er das „Wachet!" unterdrückt und lediglich die Worte *Betet, dass ihr nicht in Versuchung fallen möget,* wie in Erinnerung an 11 4 und mit Antecipation von Mc 38 = Mt 41 berichtet. Statt dessen bekennt Jesus Mc 34 = Mt 38 den Jüngern in Worten, die an Ps 42 6 7 12 43 5 erinnern, die Angst seiner Seele, bittet sie um das geringe Opfer der Liebe, wach zu bleiben, während er selbst Lc 41 *sich von ihnen losriss,* wie Act 21 1, *etwa einen Steinwurf weit,* wie Gen 21 16, also nicht zu weit, als dass man seine Worte nicht noch hätte vernehmen können. Den Inhalt gibt Mc 35 dahin an, dass *wo möglich an ihm vorübergehen möge die Stunde* der herannahenden Misshandlung und Zerstörung des Lebens. Insonderheit hören die Jünger ihn Mc 36, ehe sie einschlummern, rufen: *Abba,* aramäischer Ausdruck für „Vater", s. zu Mt 6 9. Aus dem Munde Jesu ist dann dieser Gottesname in den täglichen Gebrauch auch der griechisch redenden Christenheit gekommen und erscheint wie hier, so auch Rm 8 15, Gal 4 6 neben „Vater" ganz wie ein, Jesu selbst in den Mund gelegter, Eigenname, gleichsam Ersatz des at. Tetragammatons. Wenn er hier und in der, aus Mc 35 36 zusammengezogenen, Darstellung Mt 39 von einem Kelche in dem, zu Mc 10 38 = Mt 20 22 erörterten, Sinne spricht, so steht ihm noch der Abendmahlskelch oder der Kelch aus dem Hallel Ps 116 13 vor Augen. *Aber nicht was* (oder *wie*) *ich will, sondern was* (oder *wie*) *du,* ist Inhalt meiner Bitte: also γενήσεται; wäre γενέσθω zu ergänzen, so würde μή statt οὐ stehen, wie Lc 42 der Fall ist, wo unter völliger Verwischung der 3 Gebetsacte der Ausdruck sowohl nach Mt 39 42, als nach Mc 36 (παρένεγκε BD oder παρένεγκαι אL, nicht aber παρενεγκεῖν rec., wozu der Nachsatz fehlen würde) gestaltet und so zugleich ein Ersatz für die 3. Bitte Mt 6 10, welche Lc 11 2 fehlt, geschaffen wird. Völliges Sondereigenthum ist Lc 43 44, fehlend schon in AB, dagegen vertreten wie bei den ältesten Vätern, so in א und dem abendländischen Text D it. Anstatt der, Mt 26 53 erwähnten, Engelschaaren erscheint 43 ein Engel, um den *in Angstkampf Gerathenen,* 44 unter der Last des Vorgefühls fast Erliegenden, zu stärken, dessen *Schweiss zur Erde fallenden Blutstropfen gleich* ist. Man sucht das tertium comparationis bald in der Qualität, bald in der Quantität, bald in der Farbe. Aber der Ausdruck ist rhetorisch, wie unser

„blutige Thränen“ (SEVIN). Das Ganze entspricht dem, die Gewalt des grossen Kampfes steigernden, Trieb der Sage. Dass die abgespannten Jünger mittlerweile einschlafen, geschieht Lc **45** *aus Traurigkeit.* Ueber dieser eigenen Motivirung fällt weg die Anrede Mc **37** *Simon,* wie Lc 22 31, *schläfst du?* Der Vorwurf wird Mt **40** zwar an denselben gerichtet, aber doch verallgemeinert: *So sehr* (in so hohem Grade, wie Mc 7 18, I Kor 6 5) *waret ihr unvermögend,* auch nur *eine Stunde mit mir zu wachen!* Und doch, wie dringlich ist meine Forderung! Denn Mc **38** = Mt **41** jetzt wie nie ist die Bitte Mt 6 13 = Lc 11 4 „Führe uns nicht in Versuchung“ (ἵνα gibt nicht bloss die Absicht, sondern geradezu den Inhalt des Gebetes an) am Platze, weil *das Fleisch,* die sinnliche Natur der menschlichen Seele den übermächtig auf sie einstürmenden Eindrücken des Schreckens und der Angst erliegt, wenn auch *der Geist* noch so geneigt, *willig* sein mag. Das gibt Lc **46** verkürzend wieder, so dass er eine Doublette zu v. 40 gewinnt: ein geringer Rest der von Jesus an seine Jünger gerichteten Worte; alles noch Folgende übergeht Lc geradezu. Auf den 2. Gebetsgang, welcher Mc **39** nur einfach dem 1. inhaltlich gleich gesetzt wird, verlegt Mt **42** eine 2., mehr nach 6 13 gestaltete Redaction der Worte v. 39; vgl. Rm 5 19, Phl 2 8. Dass der Jünger *Augen beschwert* waren Mt **43**, war Lc 9 32 antecipirt, wie auch die eigenthümliche Bemerkung Mc **40** *und sie wussten nicht, was sie ihm antworten möchten,* ihre Parallele in der Verklärungsgeschichte 9 6 hat. Den 3. Gebetsgang Mc **41** hebt Mt **44** (vgl. II Kor 12 8) noch angelegentlicher hervor, indem er zugleich hierher die Bemerkung Mc 39 τὸν αὐτ. λόγ. εἰπών verpflanzt. *Schlafet hinfort und ruhet* Mt **45** ist schmerzliche Ironie. Nur Mc hat ἀπέχει = sufficit (vg), eine Parallele zu Lc 22 38 ἱκανόν ἐστιν. Daher die LA D ἀπέχει τὸ τέλος καὶ ἡ ὥρα nach Lc 22 37. Aehnliches in it, z. B. Brixianus: adest finis. *Gekommen ist die Stunde,* deren Abwehr Mc 35 noch versucht worden ist. Die Worte Mc **42** = Mt **46** sind durch das Geräusch der Nahenden verursacht.

G e f a n g e n n e h m u n g J e s u. Mc 14 43—52 = Mt 26 47—56 = Lc 22 47—53. Die gemeinsamen Worte *während er noch redete* beziehen sich Mc **43** = Mt **47** auf die eben vorangegangene Erwähnung des Judas, während Lc **47** eine Ermahnung an die Jünger vorangegangen war. Der Verräther, in Erfüllung des Wortes Mc 20 und mit Bezug darauf auch von Mt und Lc bezeichnet als *Einer von den Zwölfen,* hatte sich übrigens, wahrscheinlich auf dem nächtlichen Gang von der Gesellschaft getrennt, um sich von (doch bezieht sich παρά Mc 43 oder ἀπό Mt 47 auf παραγίνεται oder ἦλθεν) den Synedristen die, *mit Schwertern und Stöcken* bewaffnete (um den Schwertern der Jünger Lc 22 38 entgegentreten zu können), Tempelwache zur Verfügung stellen zu lassen und dieser seinen Meister noch vor Tagesanbruch zu überliefern. Das Erkennungs*zeichen hatte er ihnen* Mc **44** bereits *gegeben,* nach Mt **48** *gab er es ihnen* eben jetzt. Es bestand in dem Handkuss, womit der Jünger üblicher Weise den Meister ehrte. Dabei hat Mc noch *und führt ihn sicher,* dass er nicht entkommen kann, *hinweg.* Er *tritt* Mc **45** *sofort* in unruhiger Hast *auf ihn* zu und bringt in der Aufregung des Moments nur ein *Rabbi* hervor, wozu Mt **49** noch die Begrüssungsformel fügt. Die Scene erinnert an II Sam 20 9 10, wo Joab den Amasa küsst und zugleich umbringt. So aber schien der Vorgang nicht einfach genug. Jesus, der bei Mc stumm bleibt, antwortet daher, und zwar Mt **50** mit *Freund, wozu du da bist,* das thue; den Verrätherkuss verschmähend, also nicht frageweise: wozu bist du

da? Anders Lc 48, wo unter Auslassung des Erkennungszeichens und der Anrede an Jesus in des letzteren Erklärung der rhetorische Accent fast gleichmässig auf jedes Wort fällt: Verrath, geübt am Menschensohn, und zwar mit einem Kuss! Doch war dazu schwerlich Zeit; denn schnell traten die Häscher hinzu und *nahmen ihn fest* Mc 46; gefesselt aber wird er erst 15 1. Wenn nun Lc 49 gerade diesen Anlass zum *Daraufschlagen mit dem Schwert,* vgl. v. 38, weggelassen hat, so verliert seine Frage nach der Zulässigkeit solches Thuns ihr zureichendes Motiv. Der nun wirklich darauf schlägt und einem Knecht des Hohepriesters das Ohr, nach Lc 50 das rechte (s. zu 6 6), abschlägt, ist Mc 47 überhaupt nur *Einer der dabei Stehenden,* Mt 51 Einer aus Jesu Gefolge, ein Jünger. Eine matthäische Enclave legt Mt 52 zunächst Jesu ein, mit Apk 13 10 stimmendes, nächstdem auch an Ps 37 14 15 anklingendes, Wort in den Mund. Dagegen erinnert die Sache an die johann. Freiwilligkeit des Leidens, das gewählte Bild an II Reg 19 35, wenn Gott 53 gerade *jetzt* anstatt der 12 Jünger 12 Legionen Engel zum Schutz aufbieten könnte. Aber 54 solches darf nicht geschehen: denn *wie nun würden* sonst *die Schriftstellen erfüllt, dass,* d. h. denen zufolge *also geschehen muss,* was in Wirklichkeit eben jetzt geschieht? Gedacht ist dabei weniger an Jes 53 oder Ps 22 und 69, als vielmehr nach Mc 12 10 = Mt 21 42 an Ps 118 22. Statt dessen bietet Lc 51 neues Sondereigenthum. Jesus sprach: sinite usque hoc = ne plus ultra, und *rührte sein Ohr an und heilete ihn,* was sich doch aber selbst in der Phantasie der Sage bloss auf die Wunde, nicht etwa auf das abgehauene Ohr bezieht, als sei solches wieder angesetzt worden. Auch sind *die Hohepriester und Tempelhauptleute und Aeltesten* Lc 52 nicht dabei, als Jesus Mc 48 = Mt 55 die Worte spricht ὡς ἐπὶ λῃστήν κτλ., aber eben diese Rede schien auf jenes Publikum gemünzt um des Fortganges willen: *Täglich war* Mc 49 = Lc 53 oder *sass* in furchtloser Ruhe Mt *ich bei euch im Tempel.* Der Schluss lautet Mc *aber die Schriftstellen sollten erfüllt werden* (ἵνα imperativisch wie 5 23), was Mt theils schon 54 verwendet hat, theils jetzt sich aneignet, indem er es 56 in die Formel seiner Reflexionscitate umgiesst. Dies also im Sinne des Schiller'schen „Alles dies erleid ich schuldlos, doch bei Ehren bleiben die Orakel“ (Braut von Messina V 5). Ganz anders und durchaus selbständig Lc: *aber dieses ist eure Stunde und die Macht der Finsterniss,* sofern nach v. 3 der ganze Verrath auf teuflische Eingebung zurückgeführt wird. Zugleich tritt der Gegensatz des im Finstern schleichenden Bösen und der, Oeffentlichkeit und freies Himmelslicht liebenden, Mächte des Guten in Wirksamkeit, vgl. Joh 3 19—21. Dagegen nichts davon, dass die, nichts weniger als sofortigen Umschwung, wunderbare Auferstehung u. dgl. erhoffenden, Jünger sich zerstreut Mc 27 = Mt 31 und ihr Heil in der Flucht gesucht hätten Mc 50 = Mt 56. Keiner der Seitenreferenten hat es der Mühe werth geachtet, zu erwähnen, dass nach Mc 51 aus dem Hause, darin Jesus Ostern gefeiert hatte, beim späten Aufbruch ein Jüngling, der sich vom Schlaf erhoben und nur eine *Leinwand,* d. h. ein aus vegetabilischem Stoff gefertigtes Hemd, um sich geworfen hatte, wohl Mc selbst (Act 12 12, s. zu Lc 22 9), der Gesellschaft nachgefolgt ist, *und* die Häscher, rec. A die Jünglinge, *griffen ihn.* Fast wäre er ihnen 52 in die Hände gefallen: *er aber liess die Leinwand los und floh nackt* von dannen, was einigermaasen an Am 2 16 erinnert. „Das Monogramm des Malers in einer dunkeln Ecke des Gemäldes“ (Th. Zahn, ZWL 1889, 589).

Der Prozess vor dem Synedrium. Mc 14 53—65 = Mt 26 57—68 = Lc 22 54 55 63—71. Noch in der Nacht wird Jesus Lc 54 in das Haus des Hohepriesters geführt und eben dorthin eilig das Synedrium zusammengerufen. Wird Mc 53 αὐτῷ rec. AB gelesen, so ist zu übersetzen *sie kamen mit ihm* zugleich dort an. Dagegen wiederholt Mt 57 aus v. 3 das συνήχθησαν so, dass sich daraus die Vorstellung einer permanenten Sitzung ergibt. Um einen gültigen Beschluss zu fassen, genügte die Anwesenheit eines Drittheils. Unter αὐλή Mc 54 = Mt 58 ist der innere Hof des hohepriesterlichen Palastes verstanden. Hier brennt ein Kreisfeuer Lc 55, daran auch Pt, als ob er hierher gehörte, sich wärmt; denn die Nächte sind in Syrien zur Passazeit oft noch kalt. So berichtet nur Mc, hier und v. 67. Den Pleonasmus ἀπὸ μακρόθεν entfernt Lc, indem er an die betreffende Notiz sofort v. 56—62 die ganze Verleugnungsgeschichte anschliesst, um dann auch 63—65 die Verspottung noch vor die Gerichtsscene zu setzen, letztere endlich 66—71 in ganz freier Umarbeitung zu reproduciren. Während nämlich dem älteren Bericht zufolge der Prozess sofort beginnt und möglichst beschleunigt wird, geht Lc von der Voraussetzung aus, dass, wo das endgültige Urtheil gefällt wird, dahin auch der ganze Prozess gehöre, benutzt daher die Notiz Mc 15 1 = Mt 27 1, um das Verhör nach römischem Stil (gerichtliche Morgensitzungen) auf den Morgen zu rücken, nachdem er die Nacht durch die Verleugnung des Pt und den Muthwillen, welchen sich das Gesinde mit dem Gefangenen erlaubt, ausgefüllt hat. Jesus ist daher Lc 61 63 noch im Hof und wird erst 66 hinaufgeführt, ἀνήγαγον rec. AL gegen ἀπήγαγον אB. Nach bestehender Prozessordnung musste zunächst ein Zeugenbeweis geführt und als Resultat desselben ein Rechtsgrund gefunden werden, *um ihn zu Tode zu bringen* = לַהֲמִיתוֹ. Aus der μαρτυρία Mc 55 wird Mt 59 nach Mc 56 ψευδομαρτυρία, vom Standpunkte nicht der Juden, sondern der Evglsten aus; vgl. Ps 27 12. Aber an die üblichen Entlastungszeugen scheint man bei allem Eifer für Einhaltung der Form nicht gedacht zu haben. Doch hat man wenigstens die Belastungszeugen einzeln und abgesondert vernommen, daher der unerwünschte, ein Todesurtheil zur Unmöglichkeit machende, Befund. Die Zeugnisse mussten nämlich nach Num 35 30, Dtn 17 6 19 15, Susanna 51—61 auch in Betreff von Nebenumständen genau übereinstimmen. Endlich hofft man etwas Entscheidendes beigebracht zu haben, indem man sich auf ein, irgendwie das Heiligthum entehrendes, die ganze Judenschaft eben damals gewaltig aufregendes (Mc 15 29 = Mt 27 40), Wort besann, das aber selbst noch in den Berichten der Evglsten keine übereinstimmende Formulirung finden konnte. Denn nach Mt 61 schreibt sich Jesus nur die Macht zu, *den Tempel Gottes zu zerstören und im Verlaufe von drei Tagen* wieder *zu erbauen*, nach Mc 58 dagegen gewinnt dieses, in der angegebenen Form unverständliche, Wort den ungefähr auf Joh 4 21 23 hinauslaufenden Sinn, dass Jesus an die Stelle des *Tempels, der mit Händen gemacht ist, einen anderen, der nicht mit Händen gemacht ist*, an die Stelle der alten eine neue Gottesgemeinde (VKM) setzen wird, in welcher Gott wahrhaft Wohnung machen kann, ein an I Kor 3 9 16 17 6 19, II Kor 6 16 erinnernder Gedanke, welcher Act 7 48 17 24 wieder aufgenommen wird, nachdem Lc wie überhaupt das Zeugenverhör, so auch die betreffenden Worte aus dem Prozesse Jesu Act 6 13 14 in den Prozess des Stephanus verlegt und dort in dem Sinne der Abrogation des Mosaismus gefasst hatte. Aber Mc 59 *auch so war ihr Zeugniss nicht gleich*, „wurde nicht fest“:

die näheren Bestimmungen der allgemeinen Angabe widersprachen sich, wie auch wir heute nur das Eine wissen, dass Jesus dem Tempel das Gottesgericht der Zerstörung in Aussicht stellte (s. zu Mc 13 2 = Mt 24 2 = Lc 21 6) und über den Ruinen den Triumph der eigenen Person und Sache erstehen sah. Da die ganze Angelegenheit resultatlos zu verlaufen droht, sucht der Hohepriester den Angeklagten selbst zum Reden zu bringen Mc **60** = Mt **62**, wohl als Ein Satz zu fassen: nihil respondes ad ea quae isti adversum te testificantur (Ws). Als Jesus bei seiner Geringschätzung eines Gerichtshofes, dessen Entscheidung schon im Voraus feststand, dessen Verfahren daher nur Schein und Form war, in seinem Stillschweigen beharrt, stellt der Vorsitzende die directe Entscheidungsfrage, ob er sei Mc **61** *der Messias*, und eben als solcher *der Sohn des Hochgelobten* = הַבָּרוּךְ, Bezeichnung Gottes nach späterem jüd. Sprachgebrauch, der sanctus benedictus der Rabbinen, wie gleich darauf Mc 62 = Mt 64 δύναμις = הַגְּבוּרָה. Nach Mt **63** fordert er ihn sogar zu einer eidlichen Aussage hierüber auf, ἐξορκ. wie Mc 5 7, vgl. Jos 7 19, I Reg 22 16. Dabei ist statt des εὐλογητός wie Mt 16 16 *der lebendige Gott* genannt. Jesus aber nimmt den Schwur Mt **64** an mit σὺ εἶπας, s. zu v. 25, wogegen Mc **62** sein letztes Wort, womit er die zwischen ihm und der Hohepriesterschaft schwebende Frage zur Entscheidung bringt, lautet *Ich bin's*. Da aber das Lästerliche, welches dieses runde Bekenntniss zur Messianität (s. zu Mt 2 15) im Ohre der Richter hatte, in dem, allen volksthümlichen Erwartungen und allen Voraussetzungen wie Consequenzen des jüd. Gottesbegriffs schnurstracks zuwiderlaufenden, Anblick des Verlassenen, Gefangenen, Ausgestossenen lag, verweist Jesus sofort auf *von nun an* (so Mt und Lc, weil der Thatbeweis für die Messianität gleich mit der Auferstehung beginnt) zu machende Erfahrungen, also auf eine Zukunft, welche die, jetzt freilich vermissten, Merkmale der Messianität in der Ps 110 1 (s. zu Mc 12 35—37) und Dan 7 13 (s. zu Mc 13 26 = Mt 24 30 = Lc 21 27) vorgesehenen Weise bringen wird; vgl. Apk 1 7, wo der Menschensohn, wie hier bei Mc, μετὰ τῶν νεφελῶν (nach Theodotion gegen Mt hier und 24 30 ἐπὶ τ. ν. nach LXX) kommt. Demnach wurde das fragliche Kommen auf die Wiederkunft (vom Himmel zur Erde) bezogen, während der ursprüngliche Sinn bei Dan (vgl. Hst, ZwTh 1891, 61—68) nach Analogie von IV Esr 13 3, Act 1 9, I Th 4 17, Apk 11 12 12 5 auf eine Entrückung von der Erde gen Himmel zu weisen scheint. Dies würde auf Umstellung obiger Sprüche führen: erst ascensio, dann sessio ad dextram. Dafür berichtet Lc **66**, indem er anstatt des Hohepriesters das ganze Synedrium handeln lässt, zunächst eine Frage, *ob* er es sei; vielleicht auch zu übersetzen: *wenn du der Christ bist, so sage es uns*. Die Antwort auf die Messiasfrage sucht **67** Jesus zu umgehen, indem er das Ziellose des Beginnens hervorhebt. Glauben werden ihm die Richter keinesfalls; wird er **68** aber, um etwa den Sinn der Fragestellung festzustellen, an sie eine Frage richten, so werden sie sich darauf nicht einlassen, vgl. 20 3 7. Zur Steigerung der Resultatlosigkeit dient rec. A μοι ἢ ἀπολύσητε. Die Redaction steht unter dem Einflusse von Jer 38 15. Auf den Hinweis **69** = Act 7 55 56, dass die Zukunft thatsächliche Beantwortung bringen und zugleich den Sinn der Frage richtigstellen werde, erfolgt **70** die weitere Frage nach der Gottessohnschaft. Während also Messias und Gottessohn Mt 63 = Mc 61 gleichwerthige Begriffe sind, trennt Lc auf Grund des paul. Evglms, dem zufolge Christus nicht bloss Messias der Juden, sondern darüber hinaus auch Heiland der Welt und

Sohn Gottes ist, beides und lässt die Verurtheilung wegen Gotteslästerung erst auf das, im Sinne von 1 35 erfolgende, Bekenntniss zur Gottessohnschaft **71** eintreten. Alles Uebrige fällt hier weg: zunächst wie der Hohepriester als Zeichen tiefster und schmerzlichster Entrüstung über solchen Frevel seine Kleider zerreisst Mc **63** = Mt **65**, vgl. II Reg 18 37 19 1. Auf Gotteslästerung stand der Tod Lev 24 16. Eine solche lag aber, da Gottes Ehre unmittelbar bei der Messiasfrage betheiligt ist, für ein jüd. Ohr hier vor Jer 26 11. Anstatt des Berichts Mc **64** führt Mt wie sonst, so auch **66** seine Personen redend ein. Sobald Jesus solcher Gestalt verurtheilt ist, bricht Mc **65** = Mt **67**, wo zwischen Faustschlägen (οἱ μέν vor ἐκολάφισαν zu ergänzen) und Ruthenhieben (aus Mc ῥαπ. αὐτ. ἔλαβον = verberibus eum acceperunt) unterschieden wird, der Hass gegen ihn los, wobei die Farben im Einzelnen aus Mch 4 14, Jes 50 6 53 3—5, I Reg 22 24 stammen mögen. Beim Verhüllen des Hauptes Mc ist entweder die Erklärung Mt **68** (wo übrigens die Verhüllung vergessen worden ist) = Lc **64** vorausgesetzt, oder Jesus soll überhaupt nur die Namen der ihm unbekannten Anwesenden nennen. Uebrigens sündigen bei Lc, wo die Verurtheilung noch nicht erfolgt ist, statt der Herren nur die Diener, welche den Gefangenen in Verwahrung halten; das Anspeien bleibt weg. Sondereigenthum ist Lc **65**.

Die Verleugnung des Pt. Mc 14 66—72 = Mt 26 69—75 = Lc 22 56—62. Nur Mc **67** wie schon v. 54 hat θερμαιν. Nach der 1. Verleugnung tritt Pt den Rückzug an nach dem Portal Mt **71** oder, noch weiter, bis in den, an der Aussenseite des Hauptthors gelegenen, Theil des Hofes Mc **68**, worauf Mc rec. AC ein 1. Hahnenruf erfolgt, was aber ℵBL fehlt. Zur 2. Verleugnung gibt, zugleich das umstehende Gesinde von ihrer Entdeckung benachrichtigend, Mt eine andere, Mc **69** dieselbe Magd, Lc **58** ἕτερος Veranlassung, der den Pt direct anredet. Die 3. hat Mc **70** = Mt **73** *kurz darauf* statt, während Lc **59** ungefähr eine Stunde vergehen lässt, weil diese Auftritte bei ihm die Nacht ausfüllen sollen, s. zu v. 55; auch tritt ἄλλος τις mit seinen nicht direct an Pt gerichteten Bekräftigungen, Erhärtungen (διϊσχ. wie Act 12 15) an Stelle der ihn anredenden *dabei Stehenden*. Als die Identität seiner Person überdies (καὶ γάρ) durch die dunklere, die Gutturale vermengende, Aussprache der Galiläer festgestellt werden soll (vgl. Mc rec. A *deine Sprache ähnelt,* wie abendländische Zeugen auch Mt lesen), fängt er Mc **71** = Mt **74** in besinnungsloser Erregung an *sich zu verfluchen,* falls er lüge, während Lc **60** Pt immer gleich kühl bleibt, auch mit Mc 68 statt 71 antwortet; hier also weder Klimax (Ws), noch Antiklimax (Schz). Das Hebräerevglm bietet dagegen die Steigerung καὶ ἠρνήσατο καὶ ὤμοσεν καὶ κατηράσατο. Aus dem ἄνθρωπος, welchen er Mc = Mt nicht kennt, ist Lc 58 60 die Anrede ἄνθρωπε geworden. Jetzt kräht ein Hahn, aber nur Mc **72** rec. B gegen ℵL *zum zweitenmal,* wie auch εὐθύς ℵBL gegen rec. fraglich bleibt. Auch δίς steht zwar B und in ägyptischen Uebersetzungen, fehlt aber ℵC it. Doch würde es als Bezeichnung der Zeit des 2. Hahnenschreis (Anbruch der 4. Nachtwache) auch ohne den 1. Ruf 68 erklärlich erscheinen. Während Pt Mc 66 unten, Mt 69 draussen im Hofe steht, das Verhör also in einem weiter oben gelegenen, inneren Gemach statt hat, kann Jesu Blick Lc **61** den Verleugner im Augenblick seines letzten Falles treffen. Denn nach v. 63 66 befindet Jesus sich noch im Hof. Das *bitterliche Weinen* Mt **75** = Lc **62** (welcher Vers übrigens in Codices der it fehlt) nach Jes 22 4; nur bei Mc motivirt mit ἐπιβαλών, scil. τὸν νοῦν mit Dativ = attendere,

mentem advertere: das Fieber war plötzlich vorbei, und die Situation trat ihm klar und scharf ins Bewusstsein. Dagegen it vg coepit, wie auch D es mit ἤρξατο ersetzt.

Uebergabe des Verurtheilten an Pilatus. Mc 15 1 = Mt 27 1 2 = Lc 23 1. Das Werk der Nacht bedurfte, um rechtskräftig zu werden, noch einer Ergänzung, da Todesurtheile nach jüd. Gebrauch nur bei Tage gefällt werden durften. Sofort nach Sonnenaufgang Mc 1 πρωΐ (6 Uhr nach 13 35, vgl. den Fortschritt von 3 zu 3 Stunden v. 25 33 42) besiegelt daher *das ganze,* unterdessen vollzählig gewordene und pro forma noch einmal zusammengetretene, *Synedrium* (14 53 hebt nur die Anwesenheit sämmtlicher ἀρχιερεῖς hervor) den fertigen Beschluss. Nach συμβ. ist entweder ποιήσαντες AB oder ἑτοιμάσαντες ℵC zu lesen. Ersteres würde wie 3 6 auf eine Berathschlagung, Letzteres, das Schwierigere, auf das zu dem, aus dem Fortgang erhellenden, Zweck zurecht gemachte, formulirte Ergebniss derselben führen, vgl. Km III 345 f. Nach Mt 1 *nahmen sie Berathung vor, um ihn zu Tode zu bringen.* Jetzt erst Mt 2 wird Jesus gefesselt und zu dem Procurator gebracht, welcher zwar gewöhnlich in Cäsarea wohnte, aber zum Osterfeste der öffentlichen Sicherheit wegen nach Jerusalem zu kommen pflegte. Ihn brauchte man zur Bestätigung und Ausführung des Todesurtheils, weil das Synedrium, seitdem Judäa römische Provinz geworden war, das jus gladii verloren hatte. Letzteres allein hebt Lc 1 hervor, da er die Morgensitzung schon 22 66 vorweggenommen hatte.

Eine Geschäftigkeit, wie sie sich somit das Synedrium am Morgen des hohen Festtages erlaubt hat, mag als gesetzlich kaum angehend und insofern indirect für die johann. Chronologie Zeugniss ablegend erscheinen, erklärt sich aber aus der Absicht, ein heiliges, Gott wohlgefälliges Werk, welches keinen Aufschub vertrug, zum Abschluss zu führen. Die eigentliche Hinrichtung blieb ja Sache der Römer. Aber es handelte sich um Sühnung eines religiösen Verbrechens, mithin um einen gottesdienstlichen Act Joh 16 2, wie er dem Charakter des Festes entsprach. Noch von Rabbi Akiba wird der Satz überliefert, dass gewisse Verbrecher nach Jerusalem geführt werden sollen, um am Feste mit Rücksicht auf Dtn 17 13 vor versammeltem Volk getödtet, Mischna, tr. Sanh. 10 4, „dem Herrn angesichts der Sonne aufgehängt" zu werden nach Num 25 4, Dtn 21 22 23, II Sam 21 9.

Das Ende des Judas. Mt 27 3—10. Verzweifelnd gibt er 3 die 30 Sekel Mt 26 15 zurück, ἔστρ. = הֵשִׁיב wie Jes 38 8. Zu τί πρὸς ἡμᾶς 4 ergänze wie Joh 21 22 23 ἐστίν. *Du wirst zusehen,* was du als selbstverantwortliches Wesen nun weiter zu thun hast, wie v. 24. Das Hinwerfen in den Tempel 5 ist nach Sach 11 13, das Ende nach dem Vorbild Ahitophels II Sam 17 23 gebildet. Ueber eine andere Form der Legende s. zu Act 1 18. Die Bemerkung 6 gründet auf Dtn 23 18; über κορβανᾶς s. zu Mc 7 11. *Der Acker des Töpfers,* d. h. der einem Töpfer gehörige, 7 hängt schon mit dem Missverständniss 10 zusammen. Zum *Blutacker* 8 s. zu Act 1 19. In diesem Namen eben berühren sich beide Formen der Sage. Den Anstoss zur Ueberlieferung des Mt gab das Wort Sach 11 12 13, welches aber 9 wegen des Ackerkaufes Jer 32 6—15 und des „Hauses des Töpfers" Jer 18 2 3 fälschlich auf den Propheten Jeremias (einige Zeugen nennen überhaupt keinen Namen, aus demselben Grunde wie zu Mc 1 2) zurückgeführt wird. Im Citat gibt der Prophet das Hirtenamt über Ephraim auf und lässt sich bezahlen: „und sie wogen als meinen Lohn 30 Silberlinge (daher Mt 26 15). Da sprach der Herr zu mir: Wirf in den Schatz den herrlichen Werth oder theueren Preis (אֶדֶר הַיְקָר, wofür hier הַיָּקָר = aestumatus gelesen wird), welchen ich werthgeschätzt bin von ihnen (מֵעֲלֵיהֶם, dafür erklärend ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ). So nahm ich die 30 Silberlinge und warf sie im Gotteshause (daher oben 5) in den Schatz". Aber

statt אֶל־הָאוֹצָר gibt schon der masorethische Text vermöge des lautlichen Uebergangs von Aleph in Jod אֶל־הַיּוֹצֵר, wodurch die Uebersetzung κεραμεύς = יוֹצֵר begünstigt wurde. Daher die, auf den „Töpferacker“ führende, Ideenassociation. Ganz abweichend übersetzt LXX χωνευτήριον = Schmelze. Der Schluss 10 καθὰ συνέτ. μοι κύριος nach Ex 9 12 40 25, Num 8 3 entspricht der Einführung Sach 11 13 וַיֹּאמֶר יְהוָֹה אֵלַי und erklärt die durchgängige Umsetzung der 1. Person in die 3. Die Verwendung des Verrätherlohnes zum Ankauf des Töpferackers ist einem dem Propheten geoffenbarten Rathschlusse Gottes gemäss geschehen, aber von Anderen, die nicht darum wussten, ausgeführt worden. Die mannigfach alterirte Uebersetzung ist Folge messianischer Ausdeutung der Stelle.

Verhandlung vor Pilatus. Mc 15 2—5 = Mt 27 11—14 = Lc 23 2—5. Pilatus erscheint, wie bereits in der Arbeit begriffen, auf dem Amtsstuhle. Die Römer liebten frühe Gerichte (Seneca, De ira 2 7 prima luce); doch jedenfalls erst nach Sonnenaufgang (Macrob. Sat. 1 3). Nur Lc 2 wird der, übrigens durch 20 25 Lügen gestrafte, politische Klagepunkt, ähnlich wie Act 24 5, weiter ausgeführt: dass er *unser Volk* verdreht, *verkehrt habe,* wozu Marcion und lat. Zeugen noch fügen καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας, wie Ersterer noch hinter διδόναι liest καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα, was Codices der it hinter 5 haben. Dagegen erhellt diese Wendung der Anklage Mc 2 = Mt 11 = Lc 3 erst aus der Frage des Pilatus, welche voraussetzt, Jesus habe mit der Anmaassung der Messiaswürde zugleich der bestehenden Rechtsordnung, insonderheit der römischen Oberherrschaft, den Krieg erklärt. Der Messiastitel, welcher vor dem jüd. Rath den „Sohn Gottes“ bedeutete, muss jetzt vor dem heidnischen Richter seine politische Seite, die ihm Jesus grundsätzlich abgestreift hatte, hervorkehren und wird demgemäss umgesetzt in *Christus, ein König* Lc 2, ähnlich wie 2 11. Jesus versucht keinerlei Einwand oder Zurechtlegung dieser Anklage; er wiederholt einfach sein vor dem Rath abgelegtes Bekenntniss zur Messianität und beharrt, während die Ankläger rufen und schreien Mc 3, in Stillschweigen Mt 12, da er den heidnischen Richter für seine Gedankenwelt unzugänglich, also seine Sache, menschlich betrachtet, verloren weiss; vgl. Jes 53 7 = Act 8 32. Wegen der ausdrücklichen Hervorhebung dieses Zuges 12 tritt Mt 14 eine leichte Steigerung im Vergleich mit Mc 5 ein. Statt dessen erzählt Lc 4 eine, nach dem offenen Bekenntnisse Jesu unvermittelt kommende, Unschuldsbezeugung von Seiten des Procurators vor der, Mc 15 8 erst später anwesenden, Volksmasse: um zu zeigen, wie schon hier nur der fanatische Hass der Juden das an sich richtige und sachgemässe Urtheil der römischen Obrigkeit getrübt habe. Denn Lc 5 *sie aber erstarkten,* wurden heftiger *und sagten: er wiegelt das Volk auf,* wobei das *anfangend von Galiläa* (s. Einl. I 7) dem Pilatus die Empörung des Galiläers Act 5 37 in drohende Erinnerung ruft. Einige abendländische Zeugen fügen hier bei: et filios nostros et uxores avertit a nobis, non enim baptizantur sicut nos.

Pilatus und Herodes. Lc 23 6—16. Ein dem Lc eigenthümlicher Abschnitt, zu dessen Ausführung jedoch ältere Stoffe benutzt sind, während Act 25 23—26 32 (Pls vor Festus und Agrippa, von heidnischen und jüd. Notabeln als schuldlos erkannt) eine Art Parallele vorliegt. Nach der damaligen Vertheilung Palästinas war Herodes Antipas Jesu Landesherr, s. zu Lc 3 1 13 31. Darum *sandte ihn Pilatus hinauf* 7, wie zur höheren Stelle Act 25 21; dagegen ἀνα-

πέμπειν 11 15 = zurückschicken. Bezüglich **8** s. zu 9 9. Dagegen ist **9** nach Mc 15 4 5 (dort in der Parallele übergangen), **10** nach Mc 15 3 erzählt: *sie standen da,* angespannt Act 18 28, d. h. *heftig verklagend.* Um sich für die getäuschte Hoffnung auf Unterhaltung durch Wunderexperimente zu rächen, beginnt Herodes **11** mit seiner Leibwache (στρατεύματα, Trabanten), ihn zu *verhöhnen* (ἐξουθενεῖν ungriechisch, aber aus LXX) durch Anlegung eines weissen Königskleides Act 12 21: Umwandelung der dafür fehlenden Notiz Mc 15 17. Die **12** vorausgesetzte Feindschaft folgte naturgemäss aus der Stellung des Sprösslings des jüd. Herrscherhauses zum römischen Gewalthaber, die Freundschaft aus der, dem Herodes erwiesenen, Aufmerksamkeit und der, gleichwohl schliesslich von diesem anerkannten, Competenz des Pilatus. Da versammelt Pilatus **13** Synedrium, vgl. 24 20, und Volk und bezeugt **14** *ich habe ihn vor euch verhört* (ἀνακρ. wie Act 4 9 24 8 28 18) *und nichts an diesem Menschen gefunden* von den Dingen, *deren* (ὧν = ἐκείνων ἅ) *ihr ihn beschuldigt;* ja **15** *nicht einmal Herodes,* welcher doch als Jude sich besser darauf verstehen muss. Daher die 2. Unschuldserklärung (πεπραγμένον αὐτῷ wie 24 35 ἐγνώσθη αὐτοῖς) und **16** der Vorschlag, den Beklagten mit der ersten Hälfte der Strafe davonkommen zu lassen. Um dieser Antecipation willen fehlt dann die Ausführung der Geisselung Mc 15 15 = Mt 27 26; sie sollte als Ersatz der Kreuzigung dem Zorn der Priester Genüge thun.

Jesus und Barabbas. Mc 15 6—15 = Mt 27 15—26 = Lc 23 17—25. *Auf das Fest* oder „an jedem Fest“: κατά Mc **6** = Mt **15** zeitlich oder distributiv; jedenfalls lag im Begriff des Osterfestes eine Beziehung auf Verschonen und Begnadigen Ex 12 27. Nur wenn die Absicht gewesen wäre, den Verurtheilten selbst am Feste Theil nehmen zu lassen, würde die Scene eher auf den 14. als auf den 15. Nisan passen. Freilich ist der Brauch sonst nicht erwähnt, wohl aber kommt Aehnliches auch bei dem römischen Fest der Lectisternien vor. Die entsprechende Notiz Lc **17** findet sich hier, theilweise auch erst zwischen v. 19 und 20, nur bei abendländischen Zeugen. Als Vorbereitung auf das Folgende wird erwähnt, dass die römische Polizei damals einen, zum Tod verurtheilten, *berüchtigten Gefangenen* Mt **16**, sofern er nämlich Mc **7** *in dem* letzten *Aufruhr* (s. zu Lc 13 1) *einen Mord begangen hatte,* in Verwahrsam hielt. *Barabbas* = בַּר אַבָּא Sohn des Vaters, letzteres wohl in dem aus Mt 23 9 sich ergebenden Sinn, daher im Hebräerevglm filius magistri (HANDMANN, Das Hebräerevglm 1888, 75). Nach ORIG. nannten einige Handschriften (wenige Minuskeln thun es noch jetzt) als seinen eigentlichen Namen auch Jesus. Dass es zwischen ihm und Jesus von Nazaret zur Wahl kam, geschah nach der Sondernotiz Mc **8** aus Anlass des jetzt erst (s. zu Lc 4) herbeikommenden und die Gnadenhandlung in Anregung bringenden Volkes: es *fing an zu bitten gemäss dem, was er ihnen zu thun pflegte.* Pilatus aber stellt seine Anfrage **9** mit einer unglückseligen und verhängnissvollen Mischung von Spott und Mitleid. Das Volk mag sich einen ohnmächtigen, in Fesseln dastehenden, Messias und König nicht gefallen lassen und geräth darob in Wuth, so dass die Priester 11 leichtes Spiel haben, wenn sie die Losung Barabbas austheilen. Wenn sich aber sonach die Wahl vielmehr aus den Umständen ergeben hat, wird dieselbe Mt **17** förmlich eröffnet durch Pilatus, der die Initiative ergreift mit seiner vorläufigen Anfrage, deren Form disjunctiv wie 17 25 gebildet ist. Die Notiz Mc **10** = Mt **18** (*aus Neid* über die Anhänglichkeit des Volkes) motivirt bloss die Neigung zum Lossprechen auf Seiten des

Pilatus, nicht aber die eröffnete Wahl, hat also Mc 9, nicht Mt 17 zur Voraussetzung. Aus dem Folgenden erhellt, dass vor Pilatus die sadducäische Partei die eigentlich handelnde ist; während aber Mc **11** das von ihr verhetzte Volk nur erst auf die Losgebung des Barabbas dringt, fordert es Mt **20** schon jetzt auch Jesu Hinrichtung. Hier nun setzt Lc **18** wieder ein mit einem verkürzten Auszug aus Mc 9—11, aber so, dass nach Mt **21** (Wiederholung der Disjunction aus 17) an Stelle der Anstiftung durch die Priester eine directe Bitte des Volkes um Barabbas tritt, dessen Name in den Ohren der Menge einen guten Klang gehabt haben muss, wohl eben wegen des, Lc **19** vielleicht mit Beziehung auf 13 1 nachträglich aus Mc 7 gebrachten, Aufstandes, d. h. patriotischen Unternehmens. Pilatus fragt Mc **12** = Mt **22**, was nun also (οὖν), wenn Barabbas frei ausgehen solle, mit Jesus zu geschehen habe; woraus Lc **20** eine abermalige (πάλιν wegen v. 14) Ansprache (προσεφ.) wird, welche Jesu Lossprechung bezweckt. Sie aber **21** *riefen ihm zu*, ἐπεφ. wie Act 12 22 21 34 22 24, oder Mc **13** *schrieen abermals* mit Beziehung auf 11, wo also auch schon geschrieen worden war. Ohne Zweifel ist auch das der Frage Mc **14** = Mt **23**, *was er denn Böses gethan habe*, entgegengeworfene Stichwort *Kreuzige* von den Priestern ausgegeben worden. Während nun Lc **22** eine 3. (vgl. v. 4 14) Unschuldserklärung von Seiten des Pilatus erzählt und den Vorschlag v. 16 wiederholt, schiebt Mt **19**, wo nach ἐκείνῳ zu ergänzen ist ἔστω, die Sondertradition von des Pilatus Weib, nach Acta Pilati einer Proselytin mit Namen Claudia Procula, und von der jüd. Sinnbildshandlung **24**, welche Pilatus, *sehend, dass er nichts ausrichtete*, nach Dtn 21 6 7 vorgenommen haben soll, mit der jüd. Erklärung נָקִי אָנֹכִי מִדָּמִים II Sam 3 28 und dem aus v. 4 wiederholten ὑμεῖς ὄψεσθε ein, worauf **25** das ganze Volk der Weissagung 23 35 gemäss die Blutschuld mit Worten, die nach Jer 51 35, Dtn 21 8 gebildet sind, auf sich nimmt. Pilatus gibt endlich nach, weil die Massen Lc **23** *ihm zusetzen*, ihn bedrängen, ἐπέκ. wie 5 1; *und ihre Stimmen wurden überlegen*. Er will Mc **15** ihnen *Genüge thun*, satis facere, und *fällt* Lc **24** *das Endurtheil, dass ihre Bitte statt haben solle*, d. h. er sprach: condemno, ibis in crucem. Das Leben eines Provinzialen kam nicht in Betracht gegenüber der Eventualität, etwa beim Kaiser verklagt zu werden, nachdem dieser ihn schon einmal, in Sachen der in Jerusalem aufgehängten Votivschilde, zum Rückzug vor dem jüd. Fanatismus genöthigt hatte. Die Mt **26** = Mc 15 erwähnte, Lc **25** wegen v. 16 22 fehlende Geisselung (flagellari) war stehendes Vorspiel zur Kreuzigung und vielfach schon an sich tödtlich. Vgl. FULDA, Das Kreuz und die Kreuzigung 1878.

Verspottung des Judenkönigs. Mc 15 16—20 = Mt 27 27—31. Die *Kriegsknechte*, deren Sache der Vollzug des Todesurtheils war, führen ihn Mc **16** *in das Innere des Hofes, welcher das Prätorium* ist; unter letzterem ist somit die Kaserne verstanden, wie Phl 1 13 die castra praetoriana. Zugleich aber gilt dieses Prätorium als Residenz des Statthalters, wird also identisch sein mit der, an der nordwestlichen Ecke des Tempelberges gelegenen, Burg Antonia, wo Act 21 31—33 die Truppen kasernirt sind; nach Anderen mit dem in südwestlicher Richtung weiter vom Tempelberg entfernten, wahrhaft königlichen Palast des Herodes; ebenso in Cäsarea, s. zu Act 23 35. Dort, im Wachtzimmer, *versammeln sie*, und zwar Mt **27** *zu ihm hin, die ganze Cohorte* oder, falls die Zahl von 600 Soldaten zu hoch erscheinen sollte, eine der Manipeln, deren 3 auf eine Cohorte gingen: der Sprachgebrauch lässt beides zu. Gemeint ist die Leib-

wache des Procurators. Das *Purpurgewand* Mc **17** ist der rothe Soldatenmantel, sagum genannt; diese Travestie steht in tragischem Gegensatz zu Apk 19 12 13, vgl. Jes 63 1—3. Die LA ἐνδύσαντες Mt **28** BD und Codices von it setzt voraus, dass ihm bei der Geisselung die Kleider abgerissen waren. Als Oberkleidung also ziehen sie ihm hier einen *Scharlachmantel* an. Mit Herstellung dieses spöttischen Königsaufzuges genügen die heidnischen Krieger ihrer Judenverachtung, wie ganz Aehnliches Philo, in Flaccum 6, bezüglich eines gewissen Karabas in Alexandria erzählt. Als wäre aber mit einer Begrüssung des Imperators (vgl. Km III 393) Mc **18** der Ehre schon zu viel gewesen, schlagen sie Mc **19** = Mt **30** sein Haupt mit einem Rohr, welches sie ihm Mt **29** zuvor als Scepter in die Hand gegeben hatten: letzteres unwahrscheinlich, sofern sonst Jesus selbst zur Travestie mitgewirkt hätte. Aber ehe sie ihn abführen, thun sie ihm Mc **20** = Mt **31** wieder die eigenen Kleider an, weil den römischen Soldaten eine öffentliche Verspottung des Judenthums untersagt war.

Der Todesgang. Mc 15 21 = Mt 27 32 = Lc 23 26—32. Unterwegs begegnet dem Zug der Soldaten, welche die cruciarii hinausführen, Lc **26** ein *vom Felde kommender* Mann, welcher, weil er dort gearbeitet habe, Zeugniss gegen das synopt. Datum des Todestages ablegen soll: als ob morgens gegen 9 Uhr Feierabend wäre und als ob Mc 16 12 die „aufs Feld" gehenden Emmausjünger dort hätten pflügen oder ernten wollen. Diesen Simon requirirte man für die nicht eben ehrenvolle Leistung, weil er ein, geringerer Berücksichtigung bedürfender, Ausländer war, aus Cyrene in Libyen, wo Juden in Masse wohnten, s. zu Act 6 9. Ueber ἀγγαρ. s. zu Mt 5 41. Der zu tragende σταυρός (s. zu Mt 10 38) scheint nicht etwa der, keineswegs unentbehrliche, hier wohl nach morgenländischem Brauch ganz fehlende, Querbalken (vgl. Fulda 139 f 217—229), sondern der Pfahl selbst zu sein, unter dessen Last Jesus zu erliegen droht. Als *Vater des Alexander* (Act 19 33, I Tim 1 20, II Tim 4 14?) *und Rufus* (Rm 16 13?) ist Simon bloss Mc **21** gekennzeichnet. Die Personen scheinen den Lesern des 2. Evglms bekannt, auch wohl noch am Leben gewesen zu sein. Nur Lc **27** folgt dem Zug gleich von vornherein und trotz des in der Stadt zu begehenden Festes ein stattliches Trauergeleite, zumal Weiber, welche nach Sach 12 10—14 das Geschick des Messias beklagen; anders Mt 27 25. Uebrigens machten es sich jüd. Frauen zuweilen zum Geschäft der Barmherzigkeit, Verurtheilte zu begleiten und ihnen zur Abstumpfung des Gefühls einen betäubenden Sterbetrank (Wein mit Weihrauchskörnern) zu reichen, Tr. Sanh. 43 1, wie ein solcher Mc 15 23 in den Händen der Executoren erscheint. Die *Töchter Jerusalems* **28**, wie Jes 3 16 Töchter Zions, sind nicht mit den Frauen aus Galiläa v. 49 zu vereinerleien. Die Weissagung **29** geht aus dem Tone von 19 41 43 44 21 22, wie auch der Makarismus die Kehrseite zu 21 23 ist; vgl. Jes 54 1. Was sonst das höchste Glück, die Mutterfreude, wird dann zur höchsten Pein. Der Verzweiflungsruf **30** erinnert an Hos 10 8, Apk 6 16, die Mahnung **31** an Jer 11 16, Ez 20 47, bzw. 21 3; dabei steht ἐν wie Mt 17 12 hellenistisch für den Dativ. *Mit ihm* sollten **32** *hingerichtet werden auch Andere,* nämlich *zwei Verbrecher.*

Hinrichtung. Mc 15 22—32 = Mt 27 33—44 = Lc 23 33—43. Hinrichtungen sollten Lev 24 14, Num 15 35 36 ausserhalb der Stadt geschehen, s. zu Mt 21 39. Aber auch römische Sitte war es, um der möglichsten Oeffentlichkeit willen an den Landstrassen, überhaupt an allgemein sichtbarer Stätte zu kreuzigen. Der

Golgotha-Platz = מְקוֹם גָּלְגֹּלֶת, aramäisch גֻּלְגַּלְתָּא Mc 22 bedeutet Mt 33 *einen sogenannten Schädelort,* wegen der gewölbten Form des kahlen Hügels, nicht wegen seiner Bestimmung als Hinrichtungsort; gewöhnlich „Schädelstätte", vg: calvariae locus. Mit Myrrhe (s. zu Mt 2 12) liebten griech. und römische Frauen den Wein zu mischen, um ihm seine berauschende Kraft zu nehmen: vinum murrhinum. Dagegen erscheint derselbe Mc 23 gegentheils als Betäubungsmittel nach Prv 31 6, s. zu Lc v. 27. Statt des Würzweins hat Mt 34 rec. A ὄξος wie 48, nach ℵBD aber οἶνον, jedenfalls μετὰ χολῆς μεμιγμένον: irgendwie beeinflusst durch Ps 69 22; an sich ist χολή die bittere Absonderungsflüssigkeit der Leber, Galle, steht aber in LXX für Gift und für Wermuth. Hier also lehnt Jesus ab wegen des widrigen Geschmacks, dort kostet er ihn gar nicht, weil er bei vollem Bewusstsein aus dem Leben scheiden will. Während Lc dem Kreuzeswort Mt 46 = Mc 34 aus dem Wege geht, bringt er aus späterer Ueberlieferung 3 neue Worte, zunächst 34 nach Jes 53 12 eine Anwendung von Lc 6 28, welche nach Act 7 60 im Munde des sterbenden Stephanus, nach dem Bericht des Eusebius, KG II 23 16, auch des Jakobus vor Beider Hinrichtung vorkommt, dagegen in BD und Codices der it fehlt. Die Kleider der Gekreuzigten fielen den mit dem Henkeramte beauftragten Soldaten zu. Wie der Bericht hierüber Mc 24 an Ps 22 19 erinnert, so wird letztere Stelle Mt 35 citirt oder doch schon in ℵA aus Joh 19 24 eingetragen. Die Annagelung (s. zu Lc 24 39) hatte Mc 25 etwa eine Stunde nach erfolgtem Urtheilsspruch, um 9 Uhr, statt; καὶ ἐστ. αὐτ. gibt an, was zur angezeigten Stunde geschah. Statt dessen lässt Mt 36 die Soldaten unter dem Kreuze sich niederlassen und Wache halten; sie haften nämlich mit ihrem Leben für Ausführung des Todesbefehls, vgl. 28 14. Aber diese Notiz steht zu früh, schon weil erst Mt 37 die Befestigung des *die Schuld* des Hinzurichtenden angebenden titulus erwähnt wird, eine Tafel (σανίς), welche dem cruciarius wohl nach römischem Brauche schon auf dem Todesgange vorausgetragen oder um den Hals gehängt worden war; noch einfacher lautet die höhnische Inschrift Mc 26. Auch wird nach Mc 27 erst Mt 38 das gleiche Verfahren mit den anderen cruciarii erwähnt; sie heissen im Cod. Colbertinus Zoathan und Kamma, in Gesta Pilati Dysmas und Gestas. In dieser Gesellschaft wird Jesus zur weiteren Verunglimpfung gekreuzigt; aber nur aus Lc 22 37 eingerückt erscheint rec. Mc 28 der Rückweis auf Jes 53 12. Der im Kopfschütteln sich ausdrückende schadenfrohe Spott der Vorübergehenden Mc 29 = Mt 39 wird fast wörtlich nach Ps 22 8 berichtet; dazu, bei Mc ausdrucksvoll mit vah = *Ha* eingeleitet, Mt 40 die Rückbeziehung auf Mc 14 58 = Mt 26 61, welche Lc 35 auch hier auslässt. Ferner spotten bei ihm, gegen Mc 29 = Mt 39, aber nach Mc 31 = Mt 41 die Obersten, während das Volk nachdenklich zuschaut, vgl. v. 48. Lucanisch ist hier wie 9 35 *der Auserwählte.* Anknüpfend an den 35 (vgl. Lc 4 23) aus Mt 40 übernommenen Bedingungssatz legt Lc 37 einen ähnlichen den Soldaten in den Mund, welche ihm 36 als Ehrentrank darreichen ὄξος, eigentlich Essig, hier = posca, sauerer, aus Traubentrebern bereiteter, Wein, wie ihn die römischen Soldaten auf Märschen mitzuführen und mit Wasser vermischt zu trinken pflegten: Ersatz für Mc 23 36 = Mt 34 48. Erst jetzt, zur Erklärung des βασ. τῶν Ἰουδ. folgt, während die Kreuzigung der Schächer 33 antecipirt war, nachträglich 38 die Ueberschrift, wobei die 3 Sprachen ℵAD aus Joh 19 20 eingetragen sind. Bei Mt dafür parallelismus membrorum sowohl 40 wie 42 und,

wachgerufen durch das Citat 35, die Weiterführung desselben **43** nach Ps 22 9 (ϑέλει αὐτόν = חָפֵץ בּוֹ), der Schluss εἶπεν κτλ. nach Sap 2 18. Dann **44** die Notiz von den lästernden Todesgenossen, wobei von ὠνείδ. 2 Accusative, ein sachlicher und ein persönlicher, abhängen. Im Widerspruch damit steht die, bei Marcion fehlende, Episode Lc 39—43. Der Eine sagt **39** *Bist du denn nicht der Christ?* Der Andere **40** *Nicht einmal Furcht hast du vor Gott,* was dir doch zukäme, *da du in derselben Verurtheilung bist.* Dass Christus **41** *nichts Ungeziemendes gethan hat,* ist Parallele zu II Kor 5 21. Ueberdies kennt der, das bussfertige Heidenthum darstellende, Schächer aber **42** auch schon den Glauben der späteren Gemeinde an eine, den Verbrechertod des Messias reichlich aufwiegende, Wiederkunft desselben als König *in* und mit *seinem Reiche* wie Mt 16 28; doch hat rec. BL εἰς τὴν βασιλείαν. Dafür erhält er **43** die Verheissung sofortiger Versetzung in das *Paradies:* das persische Wort pardes = Lustgarten bezeichnet den Garten Eden LXX Gen 2 8, später auch den Lc 16 22 28 von der Hölle geschiedenen Aufenthalt der Frommen in der Unterwelt oder II Kor 12 4, Apk 2 7 einen der obersten Himmelskreise; Schr II 464. Wahrscheinlich spielt der Gedanke vom descensus ad inferos herein, s. zu Mt 27 52.

Das Ende. Mc 15 33—41 = Mt 27 45—56 = Lc 23 44—49. Um die Mittagsstunde, als Jesu Lebenssonne dem Untergang zuzueilen beginnt, übernimmt Mc **33** = Mt **45** = Lc **44** die Natur selbst die Todtentrauer, wie sich das in der volksmässigen, gegen die thatsächliche Gleichgültigkeit der Elemente gemüthvoll reagirenden, Darstellung erschütternder Fälle von selbst ergibt. So in den gleichzeitigen Berichten vom Tode Cäsars oder Augustus. Ganz speziell erinnert die *über die ganze Erde* (rhetorische Symbolik, selbst wenn γῆ hier gegen Lc 21 35, Apk 13 3 nur Land bedeuten sollte) sich breitende Nacht an die ägyptische Finsterniss Ex 10 22 und überhaupt an die prophetische Bildersprache Jo 2 10 3 4 20, bzw. 4 15, Jes 13 10 50 3, Jer 15 9, Am 8 9, Job 9 7. Dies führt Lc **45** in seiner veräusserlichenden Manier auf eine Sonnenfinsterniss zurück, wie solche doch zur Vollmondszeit, in welche das Osterfest fallen musste, unmöglich war. Auch das, wegen Mc 35 36 = Mt 47 aramäisch, wie es gesprochen war, mitgetheilte, letzte Wort Mc **34** = Mt **46** aus Ps 22 2 gehört demselben Psalme an, welcher auf die Gestaltung des ganzen Berichtes einen zu Mc 24 = Mt 35, Mc 29 = Mt 39 43 hervorgehobenen, wohl auch aus der Stelle Ps 22 17 begreiflichen (s. zu Lc 24 39), Einfluss geübt hat. Statt ἐγκατέλιπες hat D ὠνείδισας = in opprobrium dedisti. Das Wort bezeichnet den Höhepunkt der Kreuzesmarter: ein langsames Verschmachten bei nur geringem Blutverlust, aber wahnsinnigem Schmerz, herbeigeführt durch Ermattung der gespannten Glieder, Krampf, Blutandrang zum Herzen, Erstarrung der Extremitäten. Unter den Um- und Ausdeutungen der Thatsache ist noch die annehmbarste, dass Jesu, indem er den ersten Ton des psalmistischen Passionsprogrammes anschlug, auch der letzte Ausklang, Ruf und Erhörung Ps 22 25, gegenwärtig gewesen sei. Unklar ist, ob Mc **35** = Mt **47** als boshafte Verdrehung, als schlechter Witz oder als, immerhin sehr unwahrscheinliches, Missverständniss zu fassen ist. Die römischen Soldaten wenigstens wissen weder von Elohim noch gar von Elias als dem Vorläufer und Wiederhersteller Mt 17 11 = Mc 9 12 etwas. Sie hatten wohl einen bangen Schmerzensruf des von brennendem Durst Gequälten vernommen, welchem sie dann mit einem in den Soldatenwein Lc 36 getauchten Schwamm eine letzte Labung darreichen. *Lasset mich* gewähren —

sagt Mc **36** im Gegensatz zu den Spöttern der betreffende Soldat, der ihn am Leben erhalten will, bis etwa der angerufene Elias kommen und helfen möge. Deutlicher berichtet Mt **48** eine That des Mitleids, von welcher **49** Andere ihn abhalten wollen, um dem Elias nicht vorzugreifen: *Lasse ab,* tränke ihn nicht, Elias soll das thun. Wenn die Notiz vom Lanzenstich nicht aus Joh 19 34 übertragen ist (sie fehlt AD gegen ℵBCL), so soll gesagt sein, dass, nachdem ein Soldat den Gekreuzigten getränkt hatte, ein Anderer seinem Leiden durch einen Gnadenstoss ein Ende bereitet hätte. *Abermals* (betont bei Mt als Rückweis auf 46) ein durchdringender Schrei — und Mc **37** ἐξέπνευσεν, exspiravit = Mt **50** ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα, woraus Lc **46** ein letztes, an die Stelle des Eli Eli tretendes, Wort, nämlich statt Ps 22 2 vielmehr Ps 31 6, wird, Act 7 59 im Munde des Stephanus sich wiederholend. Das Zerreissen des Vorhangs Mc **38** ist Lc **45** antecipirt. Im Hebräerevglm stürzt die Oberschwelle des Tempelthores ein: verschiedenartige sinnbildliche Darstellungen des Unterganges der alten Heiligthümer, vielleicht auch, da der Vorhang das Allerheiligste, die Wohnung Gottes, bedeckte, des Gedankens Rm 5 2, Eph 2 18 3 12, Hbr 10 19—21. Dazu tritt als Illustration des das Weltall erschütternden Moments Mt **51** ein Erdbeben, vgl. Am 8 8, wegen **52,** in Folge dessen die Gräber sich öffnen, wie Ovid. Met. 7 206 et mugire solum manesque exire sepulcris, vgl. auch Jes 24 18, Ez 37 12 13, Apk 11 13. Hier wie Lc 23 43 liegt wohl schon ein Ansatz zum descensus ad inferos vor, vgl. auch Mt 12 40, Eph 4 9, I Pt 3 19. Stehen sie aber auch gegen I Kor 15 20, Kol 1 18 vor Jesu Auferstehung auf, weil das Erdbeben mit seinem Tod zusammentreffen muss, so bleibt er doch „Erstling unter den Entschlafenen" insofern, als sie **53** erst *nach seiner Auferweckung* den Jerusalemiten erscheinen: aus welcher Concurrenz widerstreitender Motive die peinliche Frage resultirt, wo denn die σώματα in der Zwischenzeit gewesen sind? Das Staunen des, die Soldaten befehligenden und zum Aushalten auf dem Platze verpflichteten, Centurio gilt daher Mt **54,** wo ihm auch gleichfalls erschreckende Begleiter beigegeben sind, den neu eingeführten Wundern, während den wirklichen Gegenstand Mc **39** angibt: *dass er auf solche Weise verschied:* anstatt dass sonst allmählich schwächer werdende Sterbelaute der Gekreuzigten einen, oft mehrere Tage lang dauernden, Todeskampf begleiten, scheint dieser laute, von noch ungebrochener Kraft zeugende, Schrei (daher rec. A hinter οὕτως richtig κράξας anbringt), in dessen Gefolge plötzlicher Tod eintritt, dem Heiden, der solches, weil *gerade gegenüberstehend,* genau beobachtet hatte, eines Göttersohnes, Heros, würdig zu sein, was Lc **47** verallgemeinert (τὸ γεν.) und bedeutend abschwächt (δίκαιος), um **48** in Uebereinstimmung mit v. 35 (anders aber v. 4 5 13 18 21 23) fortzufahren: *alle, die zu diesem Schauspiel,* ad hoc spectaculum gekommen und *mitanwesend waren, schlugen an ihre Brust,* was nach 18 13 ihre Zerknirschung bedeutet, wie sie auch bei syr cur rufen: Wehe uns unserer Sünden wegen! Mobile vulgus. Nur *von ferne* Mc **40** = Mt **55** dagegen stehen als Zeuginnen seines Todes anstatt der geflohenen Jünger die galiläischen Weiber Lc 8 2 3, Lc **49** speziell auch *alle seine Bekannten,* vgl. Joh 19 25 26. Erwähnt sind ausser der *Magdalenerin* eine *Mutter des,* zum Unterschied von gleichnamigen Berühmtheiten sogenannten, *kleinen Jakobus und Joses,* gleichfalls *Maria* genannt, und die Mt **56** als Mutter der Zebedaiden charakterisirte *Salome.*

Jesu Begräbniss. Mc 15 42—47 = Mt 27 57—61 = Lc 23 50—56. Sollte Jesu Leichnam noch abgenommen und bestattet werden, so musste dies schnell geschehen; denn man befand sich bereits am Abend des Tages, welcher Mc **42** heisst παρασκευὴ ὅ ἐστιν προσάββατον, vgl. Jdt 8 6, also *Rüsttag,* weil man da den Sabbat vorbereitete, sich anschickte, den Sabbat zu begehen. Dabei scheint allerdings nicht in Betracht zu kommen, dass dieser Freitag eine eigene und selbständige Bedeutung hatte als hoher und sabbatgleicher Festtag; seine Heiligkeit tritt wohl hinter derjenigen des unmittelbar darauf folgenden Sabbats zurück, da man schwerlich beide Tage mit gleich peinlicher Strenge feiern konnte. Immerhin findet hier die johann. Chronologie der Leidenswoche ihren wahrscheinlichsten Anhaltspunkt. Joseph von Arimathäa, d. h. nicht sowohl Rama Mt 2 18, als vielmehr das, I Mak 11 34 neben Lydda genannte und auch von Euseb. und Hier. (Onomasticon, ed. de Lagarde 96 225f) in derselben Nachbarschaft erwähnte, Ramathem, wird Mc **43** = Lc 50 51 wie Symeon Lc 2 25 charakterisirt, heisst hier (εὐσχήμ. = wohlanständig) und Lc **50** ein *Rathsherr,* d. h. Mitglied des Synedriums, welcher aber nach Lc **51** *nicht* das Votum *niedergelegt,* d. h. übereingestimmt *hatte mit ihrem Rath und Streich.* Mit dieser Zurechtlegung seines Verhaltens noch unbekannt, lässt Mt **57** den βουλ. aus; dafür ist er hier ein *reicher Mensch,* weil Christus „bei den Reichen (ursprünglich freilich = Frevlern) begraben ward“ Jes 53 9, welcher *auch seinerseits Jesu Schüler geworden war:* μαθητ. intransitiv gegen 13 52 28 19. Ob diese Charakterisirung als geheimer Jünger richtig ist? Jesu Geschichte spiegelt sich für uns aus dem Bewusstsein seiner galiläischen Anhängerschaft heraus. Es wird ihm nicht an selbständiger sich verhaltenden Bewunderern auch in Judäa gefehlt haben, die, ohne ihm auf der Bahn des Messianismus zu folgen, unter dem Eindruck seiner religiösen und sittlichen Hoheit standen. Das waren dann für die evang. Ueberlieferung „geheime Jünger“ Joh 19 38. Gewöhnlich liessen die Römer, wenigstens damals noch, die Leichen der Hingerichteten am Kreuz verfaulen. Dadurch lässt sich Joseph nicht abschrecken, Mc τολμήσας. Jesu Begräbniss ist jedenfalls auch I Kor 15 4 bezeugt. Sondereigenthum ist es Mc **44**, dass *Pilatus* sich darüber *wunderte, wenn* (als ob die Sache noch nicht ganz ausgemacht wäre) *er bereits* (ἤδη, wofür im 2. Gliede wahrscheinlich nicht wieder ἤδη BD, sondern πάλαι = dudum, *früher,* Gegentheil von ἄρτι, steht ℵAC), früher als zu erwarten gewesen, *gestorben wäre,* s. zu v. 39. Nach **45** hätte Pilatus den Leichnam sogar *geschenkt,* also wohl ohne, wie sonst vielfach vorkommen mochte, Geld dafür zu nehmen. Noch jetzt ist Jerusalem von Fels- und Höhlengräbern umgeben (s. zu Mt 23 29) von der Art desjenigen, in welches Joseph Jesu Leichnam in möglichster Eile, ausser der *reinen Leinwand* Mt **59** ohne weiteren Todtenschmuck, legte. Dasselbe war *aus* Mc **46** oder *in* Mt **60** *Stein eingehauen* (Lc **53** λαξευτόν aus λᾶς = Stein und ξέω = schaben). Während nach Mc und Lc die Vorstellung offen bleibt, Joseph habe den Leichnam nur noch rasch in die nächste, zu Gebote stehende Grabhöhle gebracht, um ihn nach dem Sabbat (dieser scheint ihn andererseits freilich am Kauf der Leinwand und an dem Geschäft der Kreuzabnahme nicht gehindert zu haben) weiter tragen zu lassen, gehört das Grab nach Mt nicht bloss dem Joseph selbst, sondern war auch *neu,* d. h. nach Lc *es hatte darin noch Niemand gelegen* (3fache Verneinung οὐκ, οὐδείς, οὔπω), war also um so mehr des Messias würdig, ähnlich wie die Eselin

19 30 = Mc 11 2. Dann erst folgt Lc **54** die παρασκευή aus Mc 42, aber nachträglich wie Mt 62. Der *Sabbat* leuchtete auf, d. h. *brach an,* womit eine Redensart, welche nur auf den Tagesanfang am Morgen passt, auf den Tagesanfang am Abend, wo die Lichter angezündet werden, übertragen ist. Ganz in Wegfall geräth hier, wird aber 24 2 gleichwohl vorausgesetzt, der vor den Eingang des Grabes gewälzte Stein, den Mt nach Mc 16 4 schon hier als gross bezeichnet. Auch dieser Bericht, wie derjenige über Jesu Ende, geht zurück auf das Zeugniss der, Lc **55** (κατακολ. nämlich von der Hinrichtungsstätte zum Grab) in Wiederholung von v. 49 charakterisirten, Frauen, nämlich der Magdalenerin und der Mutter des Joses Mc **47**, welche 40 nach beiden, 16 1 dagegen nach dem Anderen ihrer Söhne, den Varianten auch hier eintragen, bezeichnet wird; dies *die andere* (wegen Mt 56) *Maria,* welche mit der Erstgenannten Mt **61** die Ehrenwache am Grabe hält. Sondereigenthum ist die Notiz Lc **56**, zugleich auch Verstoss entweder gegen die jüd. Sabbatstrenge oder gegen die synopt. Chronologie; in jedem Falle Widerspruch zu Mc 16 1, wornach die Weiber erst nach Ablauf des Sabbats die Einbalsamirung (ἀρώματα = gewürzte Kräuter, μύρα wie Lc 7 37) des Leichnams vorbereitet haben. Dem μέν am Schlusse entspricht das δέ 24 1.

Die Grabeswächter. Mt 27 62—66. Als hätte er die παρασκευή v. 57 aus Mc 42 aufgenommen gehabt, bezeichnet Mt **62** den folgenden Tag als den μετὰ τὴν παρασκευήν, also lediglich nach seiner Stellung als Sabbat zum vorangehenden Wochentag, während letzterer doch zugleich als 15. Nisan hoher Festtag war. Die Behauptung der Juden **63**, sie hätten sich erinnert (ἐμνήσθ.) u. s. w., ist nach dem zu Mc 8 31 = Mt 16 21 = Lc 9 22 Bemerkten eine geschichtliche Unmöglichkeit. Aber aus **64** erhellt der Entstehungsgrund dieser tendenziösen Sondertradition, welche nur da ist, um der gegen den Auferstehungsglauben in Umlauf gesetzten Kunde, die Jünger hätten den Leichnam gestohlen, die Spitze abzubrechen, indem die Unmöglichkeit eines solchen Diebstahls dargethan wird. Der *erste Betrug* wäre das Messiasbekenntniss, *der letzte* der Auferstehungsglaube. Pilatus sagt **65**: *ihr sollt die Wache haben: gehet und versichert das Grab, so gut ihr könnet.* Dem kommen sie nach, indem sie **66** das Grab *versiegeln* wie Dan 6 17. Ein über die Grabesthür laufender Faden wurde an beiden Enden mit Siegelerde befestigt, und zwar *in Gemeinschaft mit der* römischen *Wache.* Aber die Frauen, welche v. 61 den Vorgang am Grabe beobachten, handeln ja 28 1, als stünde keineswegs eine Wache am Grabe, und machen sich Mc 16 3 lediglich wegen des Steines Sorgen.

Das leere Grab. Mc 16 1—8 = Mt 28 1—10 = Lc 24 1—12. Als der Sabbat Mc **1** *vorüber war* (das rabbinische לְמוֹצָאֵי הַשַּׁבָּת), kaufen die 15 40 genannten Weiber *gewürzhafte Kräuter,* um andern Morgens die Salbung zu vollziehen, sind also einer Auferstehung aus dem Grabe auf keinen Fall gewärtig. Der andere Tag, Sonntag, heisst ἡ μία (statt πρώτη) τῶν σαββάτων, nach der rabbinischen Bezeichnung אֶחָד בַּשַּׁבָּת. Es hat nämlich τὸ σάββατον oder τὰ σάββατα (vgl. Mt 12 5) die Bedeutung Woche erhalten (s. zu Lc 18 12), und hebraisirend steht statt der Ordinalzahl die Cardinale I Kor 16 2. Der Gang der Frauen zum Grabe findet statt Mc **2** *sehr frühe,* aber doch *als* schon *die Sonne aufgegangen war* (nur D hat ἀνατέλλοντος statt ἀνατείλαντος), Lc **1** noch *in tiefer* (βαθέως kann Gen. oder Adverbium sein) *Dämmerung.* Sonderbar sind

diese Zeitbestimmungen verarbeitet Mt 1 *spät aber am Sabbat, als* der Tag oder die Stunde *aufleuchtete gegen den ersten Wochentag:* nur aus der letzteren Notiz erhellt, dass mit der ersteren nicht der Abend des Sabbats, sondern das Ende der Nacht gemeint war, welche auf ihn folgte und hier noch als dazu gehörig erscheint. Die Uebersetzung „nach Ablauf des Sabbats" oder „der Woche", wie z. B. ὀψὲ (contrahirt aus ὄπισθε) τῶν Τρωϊκῶν = nach dem Trojanerkrieg, wäre allerdings unzulässig, wenn die mit ὀψέ bezeichnete Späte immer noch zu dem im Genetiv genannten Zeitraum selbst gehören müsste (Mr-Ws). Euseb. (Quaest. ad Marin. 2 4) und Hier. (Epist. 120 4, ad Hedib.) rathen auf fehlerhafte Uebersetzung aus dem angeblichen hebr. Original. Nur Mt hat auch die Zweckangabe, *um das Grab zu besehen,* weil bei ihm jede etwa beabsichtigte Salbung des Todten durch 27 61—66 unmöglich geworden war. An demselben Einschub hängt aber auch das Sondereigenthum Mt 2—4, wornach 2 wieder *ein Erdbeben* wie 8 24 27 51 *eintrat, ein Engel herabstieg, den Stein wegwälzte und sich* als Wächter *oben darauf setzte:* dies Alles angesichts der Frauen. *Seine Gestalt* 3 *war* leuchtend *wie der Blitz,* so dass 4 *aus Furcht vor ihm die das Grab bewachenden* Soldaten ihren 27 36 54 erwähnten Vorgängern gleich *erbebten und wie Todte* niedergestreckt *wurden.* Aber diese ganze Herbeiziehung des römischen Militärs scheitert an dem Gang der Frauen nach dem Grabe, schon bei Mt selbst, mehr noch in der von Mc 3 allein gebotenen Notiz, wornach ihre einzige, zugleich auch jeden Auferstehungsgedanken ausschliessende, Sorge dem Stein vor dem Grabe gegolten hätte. Dieser werden sie sofort entledigt; denn 4 *der Stein war übergewälzt,* wie auch Lc 2 erzählt wird, s. zu 23 54. Weit entfernt davon, dass damit Mt 28 2 vorausgesetzt wäre, braucht letzterer Bericht vielmehr Engelkraft, um einen Stein vom Grabe zu wälzen, welchen doch Menschenkraft davor gewälzt, also wohl auch wieder entfernt hatte. Während sie Mc 5 ins Grab getreten, darin einen als Engel gedachten Jüngling II Mak 3 26 in priesterlicher Kleidung Apk 7 9 13 erblicken, lässt auch das Sondereigenthum Lc 3—5 sie eintreten, den Leichnam nicht finden, 4 in ihrer Rathlosigkeit von *2 Männern* (dem Engel des Mt und dem Engel des Mc) *in,* der Lichtnatur der Engel entsprechendem, *glänzendem* (wörtl. blitzendem, wegen Mt 3 ὡς ἀστραπή) *Gewande* angesprochen werden und 5 scheu das Haupt senken. Im Gegensatz zu den Wächtern sollen die Frauen sich nicht fürchten, daher Mt 5 ὑμεῖς und γάρ, weil die betreffende Erklärung den Grund der liebevollen, Sorgen lösenden Anrede bringt. *Bei den Todten* suchen sie Lc *den Lebenden,* weil das Grab die Stätte der Todten ist. Aber übereinstimmend bei allen Evglsten werden aus der Rede des Engels allein die Worte *nicht hier ist er* berichtet. Dazu tritt Mt 6 die Einladung δεῦτε κτλ., weil sich hier im Gegensatz zu Mc und Lc die ganze Scene draussen im Freien abspielt. Dass sie Mc 7 dem Jünger und namentlich *dem Petrus* eine Erscheinung Jesu in Galiläa in Aussicht stellen sollen, bildet hier die einzige Erinnerung an die grundlegende Thatsache I Kor 15 5 ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, während Pls seinerseits, welcher I Kor 15 4—8 den frühesten Bericht gibt und in der ganzen Auferstehungsfrage das erste Wort hat, nichts weiss von diesem Auftritt, mit welchem der Bericht der Frauen, der mit Golgotha anhebt, aufhört. Anstatt aber dass die Jünger sofort nach Galiläa gehen sollen, wo sie den Auferstandenen *sehen werden, wie er ihnen gesagt hat,* nämlich Mc 14 28 = Mt 26 32, woraus Mt 7 wird *siehe, ich habe euch gesagt,* richtet euch also

darnach: werden sie Lc **6** nur daran erinnert, was Jesus einst in Galiläa gesagt hatte, nämlich **7** an Worte wie 9 22 18 32 33, die, wären sie in Wirklichkeit gesprochen worden, die gegenwärtigen überflüssig gemacht hätten, sofern die Weiber dann, seiner Auferstehung gewärtig, ganz anders hätten handeln müssen, als sie hier thun. Dies also das Sondereigenthum, womit Lc die Weisung nach Galiläa ersetzt. Letztere stellt übrigens das Einzige in der Engelrede dar, was über die Schlüsse, die sich aus dem Befunde des Grabes von selbst ergaben, hinausreicht. Auf, zurück nach Galiläa! Dort muss er zu finden sein. Ob der Engelerscheinung erschreckt, wie Lc 1 12, verlassen sie Mc **8** das Grab, während Mt **8** ἀπελθοῦσαι zu lesen ist, weil sie gar nicht im Grabe waren. Zugleich wird ihnen im Gegensatze zum Schlussworte des Mc die Absicht geliehen, das Gehörte den Jüngern zu melden: Vorblick auf 10. Mt schliesst nämlich eine selbständige, spätere Ueberlieferung, deren Inhalt sich sachlich mit dem 5—8 Berichteten deckt, an. Hiernach tritt den Abziehenden Jesus selbst entgegen, sie aber **9** *umfassen seine Füsse* und erweisen ihm Adoration, worauf **10** die Weisung 7 im Munde des Auferstandenen wiederkehrt: also ein Bericht ohne selbständigen Gehalt und in directem Widerspruch mit I Kor 15 4—7. Von Bedeutung und an Rm 8 29 erinnernd ist die Bezeichnung der Jünger als *Brüder*. Auch der Auferstandene hat das Bruderherz beibehalten und darin den Ertrag echt menschlicher Lebenserfahrungen. Nach Mt 8 lässt auch Lc **9** *den Elfen und* wegen v. 23 auch *allen Uebrigen* eine Meldung machen, als deren Trägerinnen **10** neben den 2 Marien Mt 1 und der an Stelle der, Mc 16 1 noch dazu tretenden, Salome erwähnten *Johanna* 8 3 *die Uebrigen*, die *mit ihnen* waren, bezeichnet werden. Den *Aposteln* aber, deren Gesichtskreis mithin keinerlei Auferstehungshoffnung in sich schliesst **11**, *kam das vor wie ein* thörichtes *Gerede*. Steht schon dies nur bei Lc, so fehlt **12** bei altlat. Zeugen sogar ganz. Es ist der Inhalt von Joh 20 3—10, soweit derselbe den Pt allein betrifft. Das πρὸς αὐτόν (oder ἑαυτόν ℵA) könnte zu θαυμάζων (vgl. 18 11) gehören (vg: secum mirans), wird aber angesichts von Joh 20 10 besser zu ἀπῆλθεν bezogen: il revint chez lui.

Der Betrug der Hierarchen. Mt 28 11—15. Schluss zu 27 62—66 28 2—4. Die Soldaten sind **11** einstweilen weggelaufen zu den Synedristen, welche **12** *nach vorangegangener Berathung ihnen genug Sekel* (wie 26 15 27 3 5 9), d. i. reichlich Geld *gaben*, wofür die Bestochenen **13** eine Aussage thun sollen, deren Inhalt für römische Soldaten vernichtend gewesen wäre (ἡμῶν κοιμ.), während sie durch den Schlaf zugleich verhindert gewesen wären, eben dies wahrzunehmen, was sie bezeugen sollen. Und **14** *wenn dies vor dem Statthalter zur Vernehmung kommen wird* (ἀκουσθῇ im gerichtlichen Sinn wie Joh 7 51), so getrauen sich die Juden, jenen zu *begütigen* und die eingeschlafenen Wächter *ausser Sorgen* zu *setzen*. So also wäre **15** *diese Aussage* aufgekommen, die noch Justin, Dial. 17 108 bezeugt.

Die Nachgeschichten.

Der Gang nach Emmaus. Lc 24 13—35. Die *zwei von ihnen* **13** gehören wegen 18 33 nicht dem Zwölferkreise an, sondern sind unter „den übrigen Allen“ v. 9 zu suchen. Emmaus soll *60 Stadien* westlich *von Jerusalem* gelegen sein; wahrscheinlich das heutige, auf der Fahrstrasse nach Jafa allerdings nur 45

Stadien entfernte, Kalonije = Colonia, so genannt, weil Vespasian nach der Eroberung von Jerusalem 800 römische Veteranen dorthin verpflanzte, vgl. Jos. Bell. VII 6 6, wo übrigens die Angabe der Entfernung (ob 60, ob nur 30 Stadien) textkritisch nicht gesichert ist. Ein ganz anderes Emmaus (Nikopolis), wo einst der Makkabäer Judas den Gorgias schlug I Mak 3 40 57 4 3, liegt beim heutigen Latrun halbwegs zwischen Jerusalem und Jafa. Ist dieses viel zu entfernt (176 Stadien, etwa die 160 in Codex א), so käme doch selbst ein Weg von 60 Stadien etwa 10 Kilometern gleich, noch recht viel für einen abendlichen Gang, von welchem man wieder nach Jerusalem zurückkehrt; vgl. Schr I 537f, ThLz 1891, 4f. Während **15** *sie* eifrig *stritten, wurden* **16** *ihre Augen festgehalten, damit* oder vielmehr: so dass *sie ihn nicht erkannten:* τοῦ kann nämlich auch durch den in ἐκρατ. liegenden Begriff der Verhinderung bedingt sein. Der Fremdling erkundigt sich **17** nach den Reden, *die ihr euch wechselseitig zuwerfet.* Kleopas (eher = Κλεόπατρος als = Κλωπᾶς Joh 19 25) hält ihn **18** für einen als Fremdling hier sich aufhaltenden Festgast: παροικεῖς καὶ = παροικῶν κτλ. Jesus fragt **19**, *welcherlei* (ποῖα, qualitatives Fragwort) Vorgänge er nicht kennen solle. Nur **20** findet sich im NT der adverbiale Gebrauch von ὅπως mit Indicativ: *wie ihn unsere Obersten übergeben haben zur Verurtheilung des Todes,* vgl. 23 14 24; und doch **21** *sollte er* und kein Anderer *Israel erlösen. Aber freilich* trotzdem *verläuft* (ἄγει wozu Christus als Subject gedacht sein wird, falls es nicht impersonell verstanden werden kann) *ausser dem Allen heute auch der dritte Tag, seitdem Solches geschehen ist,* ohne dass sich sein Schicksal gewandt hätte: Erinnerung an den geweissagten Termin der Auferstehung. Nur einen kleinen Hoffnungsstrahl bietet **22** das Vorkommniss v. 9. Die Weiber hatten sie *in Bestürzung versetzt:* ἐξιστάνειν transitiv wie nur noch Act 8 9. Wie **23** auf v. 3 4, so sieht **24** auf 12 zurück, aber doch so, als ob Pt nicht allein am Grabe gewesen wäre, vgl. Joh 20 3—10. Der Weg durch Nacht zum Licht, durch Tod zum Leben! **26** ist seither der normale geworden Act 14 22. Eine eigentliche religiöse Heilsnothwendigkeit des Todes des Messias kennt Lc noch nicht; s. zu Act 2 23. Ungenau steht **27** *anfangend von Moses und von allen Propheten* statt: von Moses anfangend *legte er ihnen* alle Propheten *aus,* nämlich *das ihn Betreffende in allen Schriften.* Christus thut persönlich, was die angesichts der entscheidenden Erlebnisse veränderte Stellung der Gemeinde zur at. Schrift leistete: das Sterben fand man im leidenden Gerechten und Knecht Gottes, ganz insonderheit in Jes 53 7 8 12 = Act 8 32 33, vgl. Lc 22 37, auch wohl in Sach 13 7 = Mc 14 27 und Ps 22 2 = Mc 15 34, die Auferstehung in Ps 16 10 118 17, Ez 18 5—9, Ex 3 6, Jes 25 8 53 9 10, Hos 6 2, s. zu I Kor 15 4. Am Ziele **28** *liess er sich an, als wollte er weiter gehen.* Aber **29** *bereits neigt sich der Tag,* wie Jdc 19 8. *Und er ging ein,* nämlich in die Ortschaft 28. Aber nicht wie ein Gast, sondern wie ein Hausvater schaltet er **30**, so dass die Jünger an 9 16 22 19 erinnert werden. Daher die kath. Auslegung die fortdauernde Gegenwart in Wort und Abendmahl herausliest, wenigstens das Motiv der Entstehung des ganzen Bildes nicht verfehlend. Dann **31** *wurden ihre Augen aufgethan* im Gegensatze zum verblendeten Israel II Kor 3 14 15; er selbst aber *ward unsichtbar,* ἄφαντος für ἀφανής, entfernte sich auf plötzliche und wunderbare Weise *von ihnen.* Die innere Situation der ersten Gemeinde aber, als ihr der neue hermeneutische Schlüssel Einblick in überraschende Schriftgeheimnisse eröffnete

(διανοίγειν hier und Act 17 3 ist das rabbinische פָּתַח), wird treffend 32 geschildert. Im Uebrigen s. zu Act 1 3 und I Kor 15 5, welcher, für die Beurtheilung des Osterereignisses entscheidenden, Stelle im ganzen Umkreise der evangelistischen Berichte fast allein die Worte Lc 34 ὤφθη Σίμωνι gerecht werden. Sie aber 35 *theilten* den Elfen *mit, was auf dem Wege* vorgefallen war, wie Act 9 27 Barnabas bezüglich des Erlebnisses des Pls thut, *und wie er von ihnen am* (ἐν wie Joh 13 35) *Brodbrechen erkannt wurde.* Die ganze Erzählung verbindet dogmatische Reflexion und poetische Intuition in einer Weise, der nur die Vorgeschichte gleichkommt, an welche auch die Erzählungsfarbe und der populär-theokratische Gesichtspunkt 21 erinnern (Pfl 476).

Die Erscheinung des Auferstandenen unter den Jüngern in Jerusalem. Lc 24 36—43. Während Mt eine einzige Erscheinung in Galiläa 28 16—20 berichtet, hat Lc gleichfalls eine einzige, aber in Jerusalem, von wo nach Act 1 8 die Kirchenbildung ausgehen soll. Aber schon der Friedensgruss **36** fehlt D it, vielleicht aus Joh 20 19 eingetragen. Das Aufsteigen der Gedanken ins Herz **38** wie Act 7 23, erinnert an I Kor 2 9, vgl. Jes 65 17. Die *Hände und Füsse* **39** sollen Identität des Auferstandenen mit dem am Kreuz Gestorbenen erweisen; sonach scheinen nicht bloss jene, sondern auch diese angenagelt gewesen zu sein, vgl. Ps 22 17. So setzen auch Justinus, Dial. 91, und Tertullian, Marc. 3 10, voraus zu einer Zeit, da die Kreuzigung noch üblich war; dafür citirt man ferner Plautus, Mostellaria II 1 13 ut offigantur bis pedes bis bracchia. Andererseits mussten freilich auch Weiden- und Baststricke, womit unter Umständen Füsse oder Hände festgeschnürt wurden (spartum crucis), Spuren von hinlänglicher Deutlichkeit hinterlassen. Im Allgemeinen ist zu beachten, dass die Kreuzigung unter den verschiedensten Formen vollzogen werden konnte, unter welchen zu wählen ganz der rohen Erfindsamkeit der Executoren überlassen blieb; s. Fulda 153—156 209—211 265—295. Sicher geht aus unserer Stelle hervor, dass der 3. Evglst handgreifliche Körperlichkeit des Auferstandenen voraussetzt. Er bildet in dieser Beziehung eine 3. Station der Entwickelung: zuerst ist der Auferstandene Gegenstand des Gesichts (Pls), dann auch des Gehörs (Mt und Mc), endlich des Tastsinnes: *betastet mich, weil* (nur das 1. ὅτι bedeutet: dass) *ein Geist Fleisch* (א D σάρκας) *und Gebein nicht hat.* Dem entspricht die Verleugnung des δαιμόνιον ἀσώματον (Ign., Smyrn. 3) = daemonium incorporale (Hier., Cat. 16, Ad Jes Prol. lib. 18) im Hebräerevglm. Wiederum fehlt **40** bei abendländischen und syr. Zeugen; vielleicht Eintrag aus Joh 20 20. *Da sie aber* **41** noch immer *ungläubig waren,* liess er sich *etwas Essbares* reichen. Neben dem *Stück eines gebratenen Fisches* **42** fehlt aber das *vom Bienen-Honigwaben* in den älteren Uncialen und zu **43** bieten spätere den Zusatz καὶ τὰ ἐπίλοιπα ἔδωκεν αὐτοῖς.

Schlussrede des Auferstandenen. Lc 24 44—49. *Das sind meine Reden,* nämlich **44** in ihrer Verwirklichung: so war es zu verstehen, was *ich zu euch geredet habe, da ich* 9 22 44 17 25 18 31—33 22 37 *noch bei euch war* (jetzt ist er dagegen schon „in seine Herrlichkeit eingegangen“ v. 26), *dass erfüllt werden müsse* u. s. w. Die *Psalmen,* bei Jos., Apion 1 18 ὕμνοι, mit welchen nach jüd. Ordnung der 3. Theil des Kanons beginnt, sind wegen Ps 22 und 69 einerseits, 16 und 110 andererseits ausdrücklich genannt; sonst nur 2 Theile: Gesetz und Propheten. Nach γέγραπται hat **46** rec. A καὶ οὕτως ἔδει wie v. 26. Das *Oeffnen*

45 ist dasselbe wie v. 32. Der retrospectiven Seite des summarischen Schriftinhaltes tritt **47** die prospective Kehrseite gegenüber. *Auf Grund seines Namens* soll gepredigt werden wie Act 4 17 5 28 40 und zwar *Busse zur* (εἰς ℵB gegen καί rec. A) *Sündenvergebung,* wie Act 2 38, *anfangend* (ἀρξάμενον rec. A wäre impersonell zu nehmen, während ἀρξάμενοι ℵBCL anakoluthisch steht, als ginge etwa κηρύσσοντες vorher) *von Jerusalem,* womit der Anknüpfungspunkt für das Programm Act 1 8 gegeben und Mt 28 19 ersetzt ist. Die Apostel aber sind **48** *Zeugen* aller *dieser* Grundthatsachen der nunmehr der Welt zu verkündigenden Offenbarung, s. zu Act 1 22. Um sie zur Ausrichtung dieser Botschaft zu befähigen, sendet der Auferstandene und Erhöhte **49** *die Verheissung meines Vaters* wie Act 1 4, weil Gott Urheber der Weissagung Jo 3 1—5 = Act 2 17—21 ist; dagegen Act 2 33 „Verheissung des heiligen Geistes", weil dieser den Inhalt derselben bildet: Vorweis auf Act 2 1—4. In directem Widerspruch mit Mc 16 7 = Mt 28 7 wird befohlen: *ihr aber bleibet sitzen in,* weichet nicht aus *der Stadt* Jerusalem, wie rec. A zufügt, *bis ihr angezogen haben werdet Kraft aus der Höhe,* ganz wie Act 1 4 8; s. zu Lc 1 17.

Die Erscheinung des Auferstandenen unter den Jüngern in Galiläa. Mt 28 16—20. Nach **16** scheinen sich die 26 56 = Mc 14 50 geflohenen Jünger erst wieder in Galiläa gesammelt zu haben; doch vgl. v. 7 10 = Mc 16 7: eine nachträgliche Näherbestimmung dieses Auftrags liegt in οὗ = *da, wohin* wie Lc 10 1. Jedenfalls wurde diesem ältesten unter den vorhandenen Berichten zufolge das Christenthum in Galiläa zum 2. Mal geboren: dort, wo alle Erinnerungen an den Lebenden in ungeschwächter Kraft standen, das jerusalemische Todesbild aber nur aus der Ferne wirkte. Die nunmehr folgende Schlussscene fällt als ein, keinerlei bestimmte Begrenzung vertragendes, Gesammtbild (so selbst Kl, Ws, Steinmeyer, Apologetische Beiträge III 151f 209) mit keiner der I Kor 15 5—7 erwähnten Einzelerscheinungen zusammen. *Da sie ihn sahen* **17**, offenbar zum ersten Mal, huldigten sie ihm: aber auch diese Aussage erweist sich durch οἱ δὲ ἐδ. als eine bloss summarische. Eine Minderheit unter den Elfen erliegt dem Eindruck des Kampfes der äusseren Wirklichkeit gegen die sich ankündigende neue Offenbarung; vgl. Lc 24 31 37, Joh 20 19 26. Da tritt ihnen **18** Jesus näher, aber nicht etwa bereits von der messianischen Belehnung aus dem Himmel zurückkehrend, wogegen die Vorstellung v. 7 10 spricht. Die Worte des Auferstandenen stehen auf derselben Stufe übergeschichtlicher, idealer Wahrheit wie etwa die inhaltlich verwandten Apk 1 11 17—20. Im Einzelnen ist ἐδόθη κτλ. Wiederholung und Steigerung (im Sinne des munus regium, vgl. I Kor 15 27) von 11 27, **19** dagegen Zurücknahme von 10 5 6, Bestätigung aber von 24 14 25 32 26 13. Das οὖν B (νῦν D) ist vielleicht zu streichen; der Sinn aber wird dadurch, sowie durch die an Stelle von βαπτίζοντες gebotene LA βαπτίσαντες BD nur bestätigt: in seiner Machtstellung liegt die Forderung der Weltmission begründet, und das μαθητεύειν (s. zu 13 52) vollzieht sich durch βαπτίζειν. Diese Taufe soll geschehen *auf* oder in Beziehung auf *den Namen des Vaters* u. s. w., d. h. so, dass die Täuflinge in eine diesen Namen nennende und bekennende Gemeinde eintreten, vgl. I Kor 1 13 εἰς τὸ ὄνομα Παύλου. Falsch ist daher das in nomine der lat. Uebersetzungen. Während nämlich mit ἐπί und ἐν die Grundlage angedeutet wird, auf welcher die Taufe ermöglicht ist, drückt εἰς mit einziger Ausnahme von Mc 1 9 immer Rücksichtnahme auf das Verhältniss aus, in welches

der Getaufte eintritt. So waren einst die Angehörigen des alten Bundes εἰς τὸν Μωυσῆν getauft worden I Kor 10 2, und so erkennen und bekennen die Glieder des neuen, dass Gott „der Vater", Jesus im Verhältniss zu ihm „der Sohn" schlechthin, der in der Gemeinde wirkende Geist „der heilige Geist" Gottes, jeder dieser 3 Namensträger also in Wirklichkeit das sei, was sein Name besagt; über dieses dreifach gegliederte, schon durch die Verselbständigung des heiligen Geistes als nachapostolisch gekennzeichnete, Taufbekenntniss s. Einl. III 3; HARNACK 68f; USENER, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I 155f 176f. Bei der LA βαπτίσαντες würde διδάσκοντες 20 den Inhalt von μαθητεύειν expliciren, wogegen es dem βαπτίζοντες rec. ℵA, da καί fehlt, nicht bei-, sondern untergeordnet erschiene: Taufe nur in Verbindung mit Belehrung, wie Doctrina XII apostolorum 7 1. *Alles was ich geboten habe* charakterisirt das Werk Christi im Sinne des neuen Gesetzes der Bergpredigt, an welche darum noch „der Berg" 16 erinnert. Die ganze Stelle aber ist ein Stück judenchristl. Gemeindeordnung und steht auf Einer Linie mit 5 17—19 16 17—19 18 16—20. Die Verheissung, mit seiner schützenden und fördernden ἐξουσία 18 bei den Jüngern sein zu wollen, geschichtlich zu würdigen nach Analogie von Act 18 10, ist Wiederholung und Steigerung von 18 20, welche Stelle schon in εἰς τὸ ὄνομα 19 wirksam war. Unter dem forttönenden Eindruck dieses Wortes lässt das 1. Evglm seine Leser stehen, schliessend mit einer συντέλεια (s. zu 13 39), wie das 2. mit einer ἀρχή anhebt.

Die Himmelfahrt. Lc 24 50—53. Auch die Vorstellung von der vollen Wirklichkeit und Identität des Auferstehungsleibes mit dem in das Grab gelegten Leibe durchläuft wieder 3 Stadien von der Betastbarkeit v. 39, über die Nahrungsfrage v. 41—43 bis zum Umherwandeln in den Strassen Jerusalems vor allem Volke: denn ein solches ist in geradem Widerspruch mit dem, noch Joh 14 22 bezeugten, Sachverhalt vorausgesetzt, wenn Jesus **50** die Jünger *hinausführte bis gegen Bethanien,* s. zu Act 1 12, wo er dann *die Hände* über sie *erhob* zum Segnen Lev 9 22. Und dennoch hat Act 10 41 Niemand von Jesu Gegnern ihn nach seinem Tode gesehen. Zum Schlusse wird **51** entweder ein einfacher Abschied wie v. 31 erzählt (διέστη = discessit, so ℵD Tatian und Codices der it) oder aber Himmelfahrt (καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν nach rec. ABCLΔ vg syr. Uebersetzungen). In letzterem Falle wäre allerdings, da von 24 1 ab nirgends ein Tageswechsel angezeigt ist, die Himmelfahrt auf den Auferstehungstag selbst angesetzt, wie auch Barn. 15 9 der Fall ist; s. zu Act 1 3. Auch die Notiz **52** προσκυνήσαντες αὐτόν fehlt in D und Cod it, also abendländischen Zeugen, jedoch gegen ℵABC; vgl. Mt 28 9 17. Zu διὰ παντός **53** ist χρόνου zu ergänzen; über den Tempel als Ort des Beisammenseins s. zu Act 1 13 2 2. Statt εὐλογοῦντες ℵBCL haben jene Abendländer αἰνοῦντες, rec. A beides, wie auch rec. AB und syr. Uebersetzungen mit ἀμήν schliessen.

Nachträglicher Abschluss. Mc 16 9—20.

Während das 2. Evglm, welches schon bezüglich der Auftritte auf Golgatha lediglich an den Bericht der Frauen Mc 15 40 41 sich hält, da abbricht, wo dieser Bericht naturgemäss sein Ende findet 15 47—16 8, haben spätere Handschriften (nicht aber ℵB) einen, nach dem Zeugnisse des EUSEB. von Cäsarea und des HIER. „in fast allen (griech.) Handschriften" fehlenden, aber schon von IREN. (nicht aber Justin und Clemens Al.), sowie von den lat. und syr. Uebersetzungen gebotenen, der Manier und Sprachfarbe des Mc total fremdartig gegenüberstehenden, Auszug aus Mt, Lc und Joh, und zwar zunächst **9** aus Joh 20 1 14—17 mit Erinnerung an Lc 8 2 (aber statt ἀφ' ἧς A ist παρ' ἧς CD zu lesen: *von welcher weg*); dann **10** aus Joh 20 18, vgl. Lc 24 9 10, Mt 28 8 (die Verbindung πενθ. καὶ κλ. aus Lc 6 25); **11** aus Lc 24 11 17 23 (beispielsweise ist θεᾶσθαι dem Mc fremd); **12** aus Lc 24 12—31 (nie μετὰ ταῦτα bei Mc); **13** aus Lc 24 33—35 37 41, aber gleich-

wohl wider 24 34 verstossend (Gründe bei Zahn, Geschichte des nt. Kanons I 913). Von Lc zu Mt 28 17 übergehend bringt **14** eine *nachmals den Elfen selbst* zu Theil gewordene Offenbarung (φανεροῦσθαι, wie hier und schon 12 nur noch 21 1), *während sie bei Tische lagen*, also = Act 1 4, wogegen das Schelten ihres Unglaubens und ihrer Herzenshärtigkeit wieder an Lc 24 25 36—43 und an Joh 20 27 29 erinnert. Dann aber folgt als Reproduction von Mt 28 19, Lc 24 47 der Aussendebefehl **15** (πορεύεσθαι schon 10 und 12, aber nie bei Mc), wobei an die Stelle „aller Völker" die ganze κτίσις = Kol 1 23 tritt. Anstatt des Taufbefehles folgt **16** eine Reflexion über die Taufe mit Anklang an Act 16 31; dabei gilt der ἀπιστήσας selbstverständlich als auch tauflos geblieben. Die Stelle von Mt 28 20 aber vertritt **17** ein Hinweis auf die, die Gläubigen auf ihren Wegen begleitenden, Zeichen. Dieselben werden wie Act 2 4 10 46 19 6 *mit neuen Zungen reden*, wofern nicht statt καιναῖς vielmehr mit CL zu lesen ist **18** καὶ ἐν ταῖς χερσίν: *mit ihren Händen werden sie Schlangen aufheben*, erwähnt wegen Act 28 3—5, vgl. Lc 10 19, wie die Erwähnung des χάρισμα ἰαμάτων I Kor 12 9 wohl auf Act 28 8 zielt; der Gifttrank aber bezieht sich auf Justus Barsabas Act 1 23, welchem Papias bei Euseb. KG III 39 9 dies aus dem Munde der Töchter des Philippus (s. zu Act 21 9) nacherzählt, was Spätere auf Joh übertragen haben. Vielleicht ist die ganze Rede 15—18 einem Apokryphum entlehnt (Zahn 914 922). Endlich schwebt das Referat **19** (Mc schreibt weder ὁ μὲν οὖν noch κύριος Ἰησοῦς) über in ein Bekenntniss zur Himmelfahrt nach Lc 24 48 51, Act 1 8 9 und sessio ad dextram nach Ps 110 1, Act 2 34. Darauf **20** *gingen jene*, die Elfe, *aus*, wohl aus Jerusalem, und *der Herr wirkte mit* ihrer Predigt, indem er dieselbe *durch die* 17 18 verheissenen *Zeichen bekräftigte*. Kürzer und schöner als Mc 16 9—10 ist ein anderer Schluss, von dem wir aus Cod. L und der syr. Philoxeniana wissen: Alle ihre Aufträge aber verkündigten sie (die Frauen) in Kürze der Petrusgesellschaft. Nach diesem aber (erschien und) entsandte Jesus selbst vom Aufgang und bis zum Niedergang (der Sonne) durch sie die heilige und unvergängliche Verkündigung des ewigen Heils.

Ueber das paul. Zeugniss s. Excurs zu I Kor 15 11. Nur es betrifft den positiven Theil der Osterbotschaft, während der synopt. Bericht, soweit er dreifach vertreten ist, der negativen Kehrseite gilt, dem leeren Grab, wodurch gleichsam nur jenes Vacuum im Bewusstsein der Jünger hergestellt wird, welchem dann das Erlebniss des Pt und seiner Nachfolger Ausfüllung und Inhalt verliehen hat. Soweit aber die synopt. Schlussberichte den Faden der Erzählung vorwärts über Mc hinausführen, stehen sie ziemlich auf derselben Stufe geschichtlichen Quellenwerthes, wie die beiden, rückwärts über Mc hinausliegenden, Vorgeschichten und streben in ähnlich divergirender Weise aus einander. Ja es gibt im Umkreise der Snptker überhaupt kein Ereigniss, welches so widerspruchsvoll erzählt wäre. Die Worte οὐκ ἔστιν ὧδε Mt 28 6 = Mc 16 6 = Lc 24 6 bilden den einzigen Punkt buchstäblichen Zusammentreffens. Selbst die Mt 28 18, Lc 24 25 44, Act 1 7 weiter berichteten Worte des Auferstandenen decken sich keineswegs. Noch weniger die Localitäten; s. Einl. I 1. Jedenfalls werden die jerusalemischen Erscheinungen so erzählt, dass dadurch die galiläischen, die galiläischen so, dass dadurch die jerusalemischen ausgeschlossen erscheinen. Denn Mt 7 10 und Mc 7 empfangen die Jünger ausdrücklich den Befehl, zum Behufe der Offenbarungen des Auferstandenen nach Galiläa zu gehen, während sie Lc 24 49 eben so bestimmt den Auftrag erhalten, in Jerusalem zu bleiben. Und während in dem Zusammenhang von Lc 33—53 sogar die letzte Erscheinung Jesu noch auf den Auferstehungstag zu fallen scheint, setzt derselbe Schriftsteller sie dagegen Act 1 3 auf den 40. Tag nach Ostern fest, und Mt 28 16 nimmt mindestens die Zeit, welche für eine Wanderung von Jerusalem bis zum galiläischen See aufgewendet werden muss, für die Fortdauer solcher Kundgebungen in Anspruch. Dasjenige Evglm, welches wir, wo die Seitenreferenten Widersprechendes bieten, sonst mit Erfolg um Auskunft anzugehen pflegen, bricht mit Mc 16 8 ab. Während aber hiernach die Weiber den Auftrag der Engel den Jüngern verschweigen, thun sie nach Lc 24 9 das Gegentheil. Und bezüglich der weiteren Frage, wer überhaupt diese Weiber, die das Grab leer fanden, waren, s. zu Lc 10. Dieselben sehen nach Lc 4 zwei Engel, nach Mc 5, Mt 5 Einen Engel, welcher bei Mt überdies 2—4 zuvor schon das Geschäft der Graböffnung besorgt hat, wovon die anderen Evglsten nichts wissen. Nicht minder auffällig sind die Widersprüche in Bezug auf die Art und Weise, wie das Fortleben des vom Tod Erstandenen gedacht wird. Denn wenn auf der einen Seite die handgreiflichsten Beweise für die leibliche Einerleiheit des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten aufgeboten werden, während sinnliche Betastbarkeit und physische Ernährung ihm zukommen (Lc 24 15 16 31 36 51), lassen andere Züge ihn wieder nicht als einen zu seinem früheren Leben erwachten Menschen, sondern als ein übernatürliches Wesen erscheinen, vor dem man anbetend niederfällt (Mt 28 9 17); sie legen ihm ein Angesicht bei, das selbst seine Jünger erst allmählich wiedererkennen (Lc 24 16 31), plötzliches Kommen und Verschwinden (Lc 24 31 36 51), so dass die Jünger bald einen Geist zu sehen glauben (Lc 24 37), bald sogar an der Identität der Person zweifeln (Mt 28 17). Ueberhaupt ist die Daseinsweise des Auferstandenen schon hier auf dem Wege zu einem solchen Grade von Allgegenwart, wie er in jenen späteren Tagen erreicht erscheint, da Christus von der Himmelshöhe dem Pls vor Damaskus und dem Johannes auf Patmos entgegentritt.

Apostelgeschichte.



Einleitung.

I.

Das Problem der Apostelgeschichte.

1. Die Literaturgattung.

Im Laufe des 2. Jahrh. tritt der, dem Christenthum ganz eigenthümlichen, Literaturgattung der Evglien eine andere zur Seite, deren Helden die Apostel sind, wie Christus selbst der Held der Evglien war. Bedingt ist diese Erscheinung durch die, in der Geschichte des Kanons darzulegende, Ausbildung der Vorstellung von Propheten und Aposteln als gleichwerthigen Offenbarungsträgern: jene, die vorangehenden, weissagen von dem erscheinenden, diese, die nachfolgenden, zeugen von dem erschienenen Christus. So treten allmählich „die guten", „die seligen", bald auch „die heiligen" Apostel (Eph 3 5), es tritt „der heilige Chor der Apostel" (Hegesippus bei Euseb. KG III 32 8) neben Christus hin, dessen Worte und Thaten ja eben nur durch jene berufenen Augen- und Ohrenzeugen überliefert und verbürgt erschienen. Den Inhalt der Evglien behandelt Justin der Märtyrer unter dem Gesichtspunkt von „Denkwürdigkeiten der Apostel". „Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel" heisst die Grundlage der ältesten Kirchenordnungen. Bald cursiren auch in kath., judenchristl. und gnostischen Kreisen Schriften, die sich als διδαχή, διδασκαλία oder κήρυγμα eines einzelnen oder mehrerer Apostel, als διαταγαί oder διατάξεις τῶν ἀποστόλων, constitutiones apostolorum geben. Wie wir aber in Bezug auf Christus selbst dem Interesse für die von ihm überlieferten Worte ein Interesse für auf ihn bezügliche Thatsachen und Ereignisse nachwachsen sahen (s. Einl. zu den Snptkern II 3), so reiht sich an die oben angedeutete Literaturgattung der apost. Lehren eine andere an unter dem bedeutsamen Titel „Thaten" (πράξεις, actus, acta), „Wanderungen" (περίοδοι, itinera), auch „Wunder" (miracula, virtutes, θαυμάσια) einzelner, mehrerer oder aller Apostel.

Eine grosse Menge solcher Schriften hat sich erhalten. Bis in das 3. und 2. Jahrh. hinauf reichen namentlich die Grundlagen der Acta des Thomas, des Johannes und des Andreas. Die unaufhaltsame Degeneration der Phantasie, von welcher diese apost. Märchenwelt Zeugniss ablegt, zu veranschaulichen, mögen folgende, den genannten 3 Schriftwerken wohl ursprünglich angehörigen, Züge hier zur Probe stehen. Der Apostel Thomas reist mit einem rechtgläubigen Kriegsobersten zu Wagen durch Indien. Das ermüdete Zugvieh kommt nicht weiter, der Heerführer will ausspannen lassen. Der Apostel aber belohnt seinen Glauben, indem er eine neben der Landstrasse weidende Heerde von wilden Eseln herbeiruft, welche vor dem Wagen niederknieen und selbst die vier kräftigsten unter sich auswählen. Diese bringen den gottesfürchtigen Kriegsmann richtig vor seinen Palast und die ganze übrige Heerde gibt ihm das Geleite. — Der Apostel Johannes kehrt auf einer Reise nach Ephesus in einem Gasthause ein und wird Nachts in seinem Bette von Wanzen belästigt. Plötzlich

hören seine Begleiter, wie er die Thierchen anredet und ihnen das Haus zu räumen befiehlt. Die Begleiter lachen, aber anderen Morgens sehen sie die Wanzen nicht bloss zu Hauf vor der Schwelle des Hauses versammelt, sondern auch auf des Apostels Erlaubniss wieder in das von ihm verlassene Bett zurückkehren, worauf Johannes die Moral der Fabel dahin zusammenfasst: Dieses Gethier hörte auf die Menschenstimme, wir Menschen aber übertreten Gottes Gebot, obwohl wir seine Stimme hören. — Der Apostel Petrus illustrirt den Spruch Jesu vom Kameel, das leichter durch ein Nadelöhr geht, als ein Reicher in den Himmel kommen wird, einem reichen Mann, der darüber gespottet und den Apostel misshandelt hatte, indem er eine Nadel in die Erde spiesst und vor Aller Augen durch ihre Oeffnung wiederholt ein Kameel hindurchführt, letzteres sogar dann noch, als der Reiche eine notorische Sünderin auf den Rücken des Thieres gesetzt hatte.

2. Standpunkte für die Beurtheilung.

Während die neuere Apologetik z. Th. dazu fortgeschritten ist, in einzelnen dieser Werke sogar geschichtliche Erinnerungen aufspüren zu wollen, gefiel sich die ältere mit grösserem Recht und Erfolg in Hervorhebung des scharfen Contrastes, welchen die kanonisch gewordene Berichterstattung zum apokryphischen Märchenton bildet. Ihr erschien Act einfach im Lichte eines Geschichtsbuches, und in diesem Sinne wollte man lange den Zweck des Werkes in einer Biographie der beiden Hauptapostel, später in einer Geschichte der Ausbreitung des Christenthums von Jerusalem und von Antiochia aus oder, weil sich die Darstellung im 2. Theile auf die Wirksamkeit des Pls beschränkt, in einer paul. Kirchengeschichte finden. In allen diesen Fällen wäre aber der Zweck ersichtlicher Maassen nur sehr unvollkommen erreicht worden. Die erwachende Kritik sah sich daher das Buch genauer auf das Vorhandensein von Spuren tendenziöser Behandlung der Geschichte, zumal auch in Bezug auf Auswahl und Gestaltung der vorliegenden Stoffe an. In dieser Richtung that 1841 einen ersten, folgenreichen Wurf M. Schneckenburger, an dessen paulinisch-apologetische Zweckbestimmung sich die Tübinger Kritik (Br, Schwegler, Zl, Hgf, Vkm, Hsr, Hst u. A.) anschloss, indem sie dem Werke eine zwischen die urchristl. Parteien tretende, conciliatorische, unionistische, petropaul. Tendenz zuschrieb. Eine solche Mittelstellung hat 1870 Ovb in Act nur noch insofern wahrgenommen, als das darin im Grunde allein vertretene Heidenchristenthum dem gesetzlichen Judenchristenthum innerlich näher stand, als dem Paulinismus. Die werdende Heidenkirche suche in dem Werke mit ihrer eigenen Entstehung und ihrem ersten Begründer Pls sich auseinanderzusetzen. Auch nach Pfl (seit 1873) hat der Verfasser für die urchristl. Gegensätze, insonderheit für die Lebensfragen des Paulinismus kein Verständniss mehr. Wo er nach der Tübinger Kritik nicht sehen wollte, da konnte er der neueren Auffassung gemäss vielmehr meist nicht sehen. Daher tritt selbst bei einem, den Schwächen der Berichterstattung gegenüber viel unnachsichtigeren, Beurtheiler, wie Wzs (seit 1886), die Frage nach der Tendenz der Darstellung wieder mehr hinter derjenigen nach den Quellen zurück; ihm erklären sich eben jene Schwächen schon aus der Erwägung, dass Act nahezu ein halbes Jahrh. nach den darin berichteten Ereignissen abgefasst wurde. Einstweilen hatten aber nach theilweisem Vorgange der deutschen Kritiker besonders holländische wie Straatman (1874) einen politischen Zug in dem hier entworfenen Bilde der apost. Zeit entdeckt und darin eine, auf ein heidenchristl. Publikum berechnete, Apologie des in Pls als „römischem Bürger“ vertretenen Christenthums erblickt. Auch nach Pfl will der Verfasser der römischen Staatsmacht das Christenthum, dessen Verdächtigung nur auf jüd. Machinationen

zurückzuführen sei, warm anempfehlen; er verhält sich apologetisch wie für das innere, religiöse, so für das äussere, politische Recht der Heidenkirche, scharf polemisch gegen das Judenthum, gleichgültig gegen die geschichtlich überwundenen, innerchristl. Kämpfe. Jedenfalls ist unser Werk „wie das Lcevglm, ein Document des zum Katholicismus sich entwickelnden Heidenchristenthums" (HARNACK 52).

Mehr als bei einem anderen unter den angefochtenen Büchern des NT scheint bezüglich Act eine Verständigung möglich und bevorstehend. Schon DW lehnte die Tendenzkritik ab, ohne das Werk der geschichtlichen Wirklichkeit so entsprechend zu finden, um es dem Lucas der apost. Zeit zuzuschreiben; den Zweck fand er 1 8 angegeben. Rs pflichtete ihm bei, indem er den lückenhaften und idealisirenden Charakter der Darstellung, die „den vielfach durch Streitigkeiten getrübten Verhältnissen durch ein Wort und Werk des Friedens und der Versöhnung ihre verletzende Spitze abbrechen will", mit der Anerkennung eines in der Hauptsache geschichtlichen Zweckes vereinbar fand (Die Geschichte der h. Schriften NT [6] 1887, 201 f 213), und auf diese Linie (Statuirung eines harmlosen conciliatorischen Gesichtspunktes) sind in ihren Vertheidigungen von Act 15 MANGOLD (bei BLK, Einl. [4] 1886, 431 f 436 f 462), KM (Aus dem Urchristenthum 1878, 46 f 64 f) und PFL (JpTh 1883, 78 f) zurückgekehrt. Andererseits hält RNN den historischen Lucas für den Verfasser des Werkes (Les apôtres X f), welches aber gleichwohl fruchtbarer sei für die Erkenntniss der eigenen Gegenwart des Verfassers, als für die der Vergangenheit, die es schildern will. Auch nach SCHKL war der Verfasser der geschichtliche Paulusschüler (Charakterbild Jesu [4] 1873, 361), ohne dass darum der von ihm geschilderte Pls in allen Stücken der wirkliche Pls der Geschichte gewesen wäre (Christusbild der Apostel 1879, 176 f). „Lucas hat nicht den ganzen Pls erfasst" (HASE, Kirchengeschichte I 1885, 152). Harmonisirende Behandlung der beiden Apostelbilder, Umgehung der solchen Eindruck störenden Züge, Tilgung aller das Idealbild der Kirche beeinträchtigenden Schatten gibt auch WDT zu; nur dürfe man eine zu erbaulichen Zwecken gegebene Geschichtsdarstellung nicht sofort als eine tendenziöse verurtheilen (bei MR [6] 1888, 8 f). Im Grundsatze behauptet auch die kritische Schule nichts Anderes, als dass für das in Act entworfene Bild vom Urchristenthum maassgebend gewesen sei die Anschauungsweise des nachapost. Heidenchristenthums, d. h. „die Vorstellung von der universalistischen Bestimmung des Christenthums, verbunden mit einer moralistischen Vorstellung über die Bedingung der christl. Heilserlangung, und zugleich die geschichtliche Vorstellung, dass es schon die ursprünglichen Jünger gewesen sein müssten, welche die universalistische Ausbreitung des christl. Evglms unternommen hätten" (WDT, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1891, 184). Demnach bewegt sich die Controverse nur noch um die Frage nach einem Mehr oder Weniger von ungeschichtlichem Farbenauftrag. Denn dass die leitenden Gesichtspunkte, nach welchen die wirkliche Geschichte eine, das Ganze der Auffassung und Darstellung berührende, Verschiebung erleidet, nicht sowohl des Verfassers planmässiger Reflexion entstammen, als vielmehr ihm sich unwillkürlich aufdrängen mussten, nimmt jetzt auch die entschlossenste Kritik an.

3. Inhalt, Eintheilung und Verhältniss zu Lc.

Man schwankt zwischen Zwei- und Dreitheilung des Buches. Fast unwiderstehlich drängt sich jene (Cp 1—12 und 13—28) auf durch den zu Tage liegenden Parallelismus zwischen Pt- und Pls-Stücken. Insonderheit ist Pt der Held des einleitenden Idealbildes jerusalemischer Gemeindezustände Act 1—5. Aber auch noch die folgende Unterabtheilung 6—12 zeigt, wie zunächst nur Fortführung der im 3. Evglm bis zu einem relativ abschliessenden Punkt geführten Linie im Plane des Verfassers gelegen hat, so dass die, allerdings schon im Programm 1 8 (Ws § 49 1, Wzs 206, PFL, Urchr. 549) verkündigte, allmähliche Ausweitung des Schauplatzes von der Bekehrung Samarias 8 4—25 an bis zum ganzen Umfang des paul. Missionsgebietes das selbstverständlich sich einstellende Resultat des ganzen Unternehmens bildet. Allerdings aber finden die im 2. Theil zur Darstellung kommenden 3 grossen Missionsreisen (13 1—14 28 15 40—18 22 18 23—21 18; der Rest 21 19—28 31 bildet die 2. Unterabtheilung des 2. Theils) in paul. Abschnitten wie 9 1—30 11 25 26 12 25, überhaupt auch in der Missionsthätigkeit der Urgemeinde seit 8 4 ihre Vorbereitung, wie auf der anderen Seite die Ur-

gemeinde vorübergehend noch 15 1—29 und 21 15—26 in Sicht tritt. Dagegen beruft sich die Dreitheilung, die gewöhnlich 8 4 eine Abgrenzung wahrnimmt, auf die Trias Jerusalem, Antiochia, Rom als Ausgangs-, Mittel- und Zielpunkt der dargestellten Geschichte. Eine geographische Eintheilung liess allerdings auch das 3. Evglm erkennen (s. Einl. zu den Snptkern I 7). Unser Buch aber gibt sich 1 1 als 2. Werk desselben Verfassers, der Lc geschrieben hat, und im Grossen und Ganzen wird auch der Prolog Lc 1 1—4 auf Act bezogen werden dürfen, sofern der Autor ad Theophilum beiderorts die für ihn beglaubigten Ueberlieferungen gesammelt, gesichtet und in eine angemessen scheinende Ordnung gebracht hat. Doch lässt sich aus der von Anfang an stattgehabten Trennung beider Bücher im Kanon schliessen, dass Lc bereits für sich abgeschlossen und in Umlauf gesetzt war, ehe Act an die Oeffentlichkeit getreten. Auf eine relative Unabhängigkeit des später geschriebenen Buches führt auch die Art und Weise, wie die von Lc 24 50—53 in die evang. Geschichte eingeführte Himmelfahrt Act 1 1—12 in amplificirter, namentlich auch chronologisch weitergebildeter, Gestalt wiederholt wird, woran sich 1 13 trotz Lc 6 14—16 ein neuer Apostel-Katalog anschliesst.

Fest steht die Identität des Urhebers beider Werke. Denn 1) ist Act gleich Lc ein ohne genauere Disposition geschriebenes Sammelwerk, beruht theilweise sogar wohl auf denselben Quellenunterlagen und vertritt vor Allem genau dieselbe katholisirende Richtung eines kirchlich werdenden Paulinismus; 2) hat bei Abfassung von Lc der im Allgemeinen vorschwebende Inhalt von Act schon Einfluss geübt. So sieht z. B. der Sonderinhalt von Lc 21 13 auf die Apologien des Pls, von 21 15 auf die des Stephanus Act 6 10 vor; dagegen ist der Inhalt von Mc 14 58 = Mt 26 61 in die Geschichte des Stephanus Act 6 11—14 verlegt, Lc 22 66 aber ausgelassen. Die durch Ps 2 2 veranlasste Coordination von Pilatus und Herodes Act 4 27 hat Lc 23 6—12 zum Hintergrund und die Wundergeschichten des 1. Theils sind meist Nachbilder der im 3. Evglm berichteten Thaten Jesu; 3) repräsentiren Lc und Act dasselbe Sprachgebiet; und 4) ist die ganze Manier der Darstellung, Farbengebung und Vorstellungsweise identisch. Die gleichen Begriffe von Wirklichkeit verrathen sich in der Art, wie Engel ab- und zugehen, überhaupt die innerlich wirksamen Gewalten als äussere Factoren in sinnenfälliger Weise in die Handlung eingreifen. Auch die Vorliebe für gemüthvolle Auftritte (s. zu Lc 11 27) ist die gleiche, z. B. Lc 7 36—50 11 27 28 19 41—44 22 15 23 27—31 und Act 20 17—21 14; ebenso die Stellung zum irdischen Besitz Lc 6 20 21 24 12 16—21 33 16 9 25 und Act 2 42—47 3 6 4 32—37.

4. Quellen.

Aus dem oben Gesagten geht hervor, dass wir von vornherein in Act eine analoge Stellung zu Quellenberichten annehmen dürfen wie in Lc. Nun ruht das 3. Evglm auf der reichsten Quellenliteratur, also wird auch Act als Ganzes nicht Product der Erfindungsgabe des Autor ad Theophilum sein (gegen Br. Bauer). Andererseits können wir uns schon aus dem Verhältnisse des Lc zu Mt und Mc einen Begriff von der Tragweite der schriftstellerischen Freiheit bilden, mit welcher die Quellen auch in Act behandelt sein werden. Thatsächlich hat Lc ganze Partien des Stoffes, wie die Nordreise, ausgelassen, einzelne Stücke, wie die Speisung der 4000, als Wiederholungen ausgeschieden, andere, wo beide Quellen sich berührten, wie die Zeichenforderung, ineinandergelegt, wieder andere, wie Lc 4 16—30, aus dem überlieferten Zusammenhang herausgenommen, um ihnen am anderen Orte eine neue demonstrative Bedeutung zu geben.

Wenn daher derartige Umstellungen (Wzs 186 214) auch in Act bald in grösserem, den jetzigen Zusammenhang aufhebendem (so Vkm 1887), bald in geringerem (Wzs mit Bezug auf die Stellung von Cp 13 und 14 vor 15, s. zu 14 27 vgl. dagegen Wdt 278 f 359), Umfange angenommen werden wollen, so sind solche Hypothesen von Fall zu Fall zu prüfen, nicht aber mit der Voraussetzung abzuweisen, dass in Act wenigstens der Umriss der ganzen Erzählung, die Aufeinanderfolge der einzelnen Vorfälle, der Aufbau des Lebens des Pls durchaus feststehen. Schon das einzige Datum 11 30 12 25 beweist das Gegentheil.

Sehr häufig liess Lc, besonders was Einführung einzelner Redestücke betrifft, eine vollständig freie Darstellung nach Maassgabe des Bildes, welches sich Vorstellungskraft oder Combinationskunst entworfen hatte, erkennen. Ein noch viel ausgiebigerer Gebrauch von diesen seinen eigensten Mitteln steht im 2. Buche zu erwarten, wo dem Verfasser so reichliche und zusammenhängende Quellen gar nicht vorlagen, sondern er in der Lage war, aus der mündlichen Tradition, aus einzelnen abgerissenen Aufzeichnungen, wie sie etwa in der Stephanusgeschichte, im Hellenistenabschnitt, in der von Pls mit Barnabas gemeinsam unternommenen Reise und in den geschichtlichen Notizen seiner Briefe gegeben waren, ein Ganzes zu bilden. Vor Allem aber ist eine Quelle ersten Rangs nachweisbar in den sog. „Wirstücken" 16 10—17 20 5—15 21 1—18 27 1—28 16. Zwar überwiegt heutzutage immer noch die traditionell-apologetische Annahme, dass das in ἡμεῖς verborgene Ich identisch sei mit dem Verfasser des Ganzen. Dafür spricht 1) die kirchliche Tradition, derzufolge der aus Kol 4 14, Phm 24, II Tim 4 11 bekannte Lucas wie Lc, so auch Act geschrieben habe; 2) der im Grossen und Ganzen einheitliche Sprachcharakter des Werks; 3) die Natürlichkeit der Annahme, dass die 1. Person der Einzahl Lc 1 3 auch in dem, sonst unvermittelt und räthselhaft erscheinenden, ἡμεῖς des δεύτερος λόγος zu suchen sei. Dagegen spricht die Wahrnehmung, dass vor dem Eintritt der Wirstücke Act sich als Product eines Schriftstellers erweist, der, soweit ihm nicht etwa schriftliche Quellen zu Gebote stehen, keinerlei deutliche Kunde mehr von der Geschichte der jerusalemischen Gemeinde und den Verhältnissen der apost. Zeit besitzt, nach dem Eintritt der Wirstücke aber der Contrast zwischen der Anschaulichkeit und Handgreiflichkeit ihrer Berichte und der theilweisen Unklarheit oder Ungeschichtlichkeit anderer, oft dicht daneben stehender, um so auffälliger wird. So z. B. am Anfang 16 10—24 und 25—39, in der Mitte 21 1—18 und 19—26, am Schlusse 28 1—16 und 17—28. Und doch hängen die jeweils an 2. Stelle genannten Partien mit dem Plane und der Gesammtauffassung von Act viel unlösbarer zusammen als die der 1. Reihe.

Problematisch wird immer die Abgrenzung der Berichte des Augenzeugen bleiben. Während JACOBSEN 21—24, holländische Kritiker und Wzs 212 f die Quelle für in richtiger Reihenfolge und ziemlich vollständig aufgenommen halten, behauptet VKM eine völlige Zerstörung ihres Zusammenhanges gerade auf dem Hauptpunkte, sofern Act 15 1—31 nach VKM einfach aus dem Zusammenhang zu eliminiren, Gal 2 1—10 aber mit Act 18 22 zusammenzulegen sein soll (vgl. dagegen A. HARNACK, ThLz 1887, 491—493, SCHMIEDEL, LC 1887, 1649 f, STECK, ZSchw 1887, 279—283, HGF, ZwTh 1888, 1—29). Die weiteste Ausdehnung dagegen und den grössten Einfluss auf Act schreibt der Wirquelle WDT zu, der sie schon 13 1 beginnen, u. A. auch die athenische Rede umfassen und von Lc besonders treu in denjenigen Abschnitten wiedergegeben sein lässt, wo der Verfasser als Augenzeuge berichten konnte (21 f 278 380 f).

Nebenfrage bleibt der Name. Silas und Timotheus haben für sich, dass jener 15 22—40, dieser 16 1—3, am Anfange des auf den Betreffenden zurückgeführten Reiseberichts genannt wäre, gegen sich, dass beide Stellen in engem Connex mit dem Vorhergehenden stehen, und dass der Redactor auch im weiteren Fortgange das ἡμεῖς überall da, wo er neben Pls den Silas allein (16 19 25 29 17 4 10) oder zusammen mit Timotheus (17 14 15 18 5) nennt, in seine Elemente aufgelöst, bzw. anstatt ἐγώ den Einen oder den Anderen gesetzt und nur ἡμεῖς stehen gelassen haben müsste. Gegen Timotheus speziell spricht, dass Cp 19 die relative Unklarheit (2—5 14—16) und Ungeschichtlichkeit (6 12 19) des Berichtes anhält bis zum Moment, da Timotheus Ephesus verlässt (22), worauf sofort die ausführliche und anschauliche Erzählung von Demetrius (23—41) folgt. Ueberhaupt aber setzt ja die Wirquelle zwischen Philippi 16 24 und Philippi 20 4—6 aus. Durch letztere Stelle werden aber 7 Begleiter des Pls (die Macedonier Sopater, Aristarch und Secundus, die Lykaonier Gajus und Timotheus, die Vorderasiaten Tychicus und Trophimus) aus dem Reisebericht ausgeschlossen. Es bleiben folglich, wenn nicht Verschiebungen zu Gunsten des Timotheus angenommen werden dürfen, von bekannten Namen noch Titus und Lucas im Reste. Von Jenem aber schweigt Act geflissentlich; sein Reisebericht hätte schon mit 15 1 2 (= Gal 2 1 2) anfangen müssen, zu ihm passt auch nicht der für den Verfasser der Wir-

stücke sich ergebende Aufenthalt in Philippi zu einer Zeit, da er vielmehr bei Pls in Ephesus war, um dann zwischen diesem und den Korinthern als Bote und Vermittler hin- und herzureisen (vgl. die Stellen Einl. II 1). Gerade von diesen Vorfällen aber schweigt Act völlig. Verfasser des Reiseberichtes ist somit wahrscheinlich Lucas, welcher den Apostel früher nur auf der Strecke von Troas bis Philippi, dauernd erst seit der letzten Reise nach Jerusalem begleitet hat, begreiflicherweise daher erst in den späteren Briefen Erwähnung findet. Der Verfasser von Act aber schliesst sich auch darin der at. Geschichtsschreibung an, dass er, um die Quelle anzudeuten, die 1. Person stehen lässt; vgl. Esr 7 28, Neh 1 1—7 5 13 4—31, wo die gleiche Erscheinung längst die gleiche Erklärung gefunden hat.

Aber auch abgesehen von diesen Partien begegnen uns im 2. und selbst im 1. Theil mancherlei Züge, die auf schriftliche Kunde hinweisen, schon weil sie, an sich gleichgültiger Natur, keinen anderen Werth, als den einfacher und farbloser, d. h. weder durch den Zusammenhang geforderter, noch für den Pragmatismus des Verfassers irgendwelche Bedeutung beanspruchender, Thatsachen haben (Wzs 210 f). Aber nirgends noch haben die in dieser Richtung gemachten Versuche (zuletzt Feine, JpTh 1890, 84—133) zu ganz greifbaren und unter einander sich zusammenschliessenden Ergebnissen geführt. Ausgemacht ist nur so viel, dass der Verfasser den Act 1—12 dargestellten Ereignissen viel ferner steht, als den später beschriebenen. Selbst die Wunderberichte beweisen dies. Während sie im 2. Theile zumeist den Charakter der Heilwunder der evang. Geschichte tragen — man denke z. B. an das Aufbieten der inneren Kraft einer überlegenen Persönlichkeit gegenüber einem überspannten Seelenzustand 16 18, aber auch an 28 3—6 8; selbst 20 9—12 ist ein glaubhafter Bericht — und durch I Kor 12 4—6 8—10 28—30, II Kor 12 12, Rm 15 18 19 so gut gedeckt werden wie die Act 16 9 18 9 10 22 17—21 27 23 24 erzählten Visionen durch II Kor 12 1—10, schwebt die Darstellung im 1. Theile, wo in der Weise der lucanischen Vorgeschichte (s. zu Lc 2 8) Engel handelnd auftreten (1 10 11 5 19 20 8 26 10 3—7 22 30 12 7—10 15 23, sonst nur noch 27 23 im Traum) und die ganze Natur mitbetheiligt erscheint (2 2 3 6—11 4 31 8 39 40), merklich von der Erde ab.

5. Zeit und Bezeugung.

Wenn das 3. Evglm nicht vor 70 geschrieben sein kann (s. Einl. zu den Snptkern III 3), so natürlich auch nicht der δεύτερος λόγος Act 1 1. Eine Abfassung durch den historischen Lc, wie sie der traditionell-kirchlichen Annahme seit Irenäus entspräche, wäre gerade noch denkbar, wenn als terminus ad quem die Zeit vor oder nach 80 (Lekebusch, Trip, Ew, Lchl, Blk, Rnn, Schkl, Ws) angenommen wird. Wo jene Voraussetzung entfällt, treten Datirungen auf wie 75—100 (Wdt), 90 (Mangold), 95 (Hgf), Wende des 1. Jahrh. (Wzs), Anfang des 2. Jahrh. (Vkm, Wittichen, Jacobsen), Zeiten des Trajan und Hadrian (Schwegler, Zl, Ovb, Km, Hsr, Pfl, Usener), ja sogar, bei Einreihung von Act unter die eigentliche apologetische Literatur, erst um 150 (Straatman).

Aber schon nt. Schriften wie Joh, Tim, Tit haben Act zur Voraussetzung. Leichte Berührungen mit den älteren apost. Vätern bringen keine Entscheidung. Um so auffälligere Anklänge finden sich bei Justin (Ap. I 45 = Act 1 8 2 34 35 3 21, I 49 = Act 13 27 48, I 50 = Act 1 8 9 2 2, Lc 24 49, Dial. 16 = Act 7 52, Dial. 36, auch 76 = Act 26 22 23), Polykarp (1 2 = Act 2 24) und Ignatius (Smyrn. 3 3 = Act 10 41, Lc 24 41—43). Der Gedanke der Stelle Act 17 24 25 kehrt z. Th. mit gleichen Ausdrücken bei Tatian (Or. 4), Athenagoras (Leg. 13) und dem Autor ad Diognetum (3) wieder. Von Papias (s. zu Act 1 18) kann man höchstens sagen, dass er mit dem Personal von Act bekannt ist (vgl. die Töchter des Philippus Act 21 8 9 und Justus Barsabas 1 23 bei Euseb. KG III 39 9 10), und der Bericht des Hegesippus über die letzten Worte des Jakobus (ebend. II 23 16) stimmt eher mit Lc 23 34, als mit Act 7 60. An diese Stelle findet dagegen Erinnerung im Briefe der gallischen Gemeinden von 177 statt (ebend. V 2 5). Die erste förmliche Anführung begegnet im Canon Muratorianus, demzufolge der Arzt Lucas die Thaten sämmtlicher Apostel für Theophilus in Einem Buche zusammengefasst hat, weil sie so der Reihe nach in seinem Beisein zur Ausführung gelangt seien.

Liegt in dem Resultate eines solchen Zeugenverhöres nirgends eine Nöthigung, bis in das 1. Jahrh. hinaufzugehen, so werden für eine spätere Datirung noch weiterhin folgende Gründe geltend gemacht: 1) Kenntniss von Plsbriefen (möglicherweise Rm, Kor, Gal, Eph, Th und Hbr), wohl auch von Josephus (s. zu 5 36), 2) bewusste Zurechtlegung von Gal 1 17—24 in 9 26—30, von Gal 2 1—14 in Act 15 1—16 4, 3) Verwandtschaft des ganzen Anschauungskreises mit den Pastoralbriefen, 4) ungeschichtliche Vorstellungen von der Glossolalie 2 4—11, von der Gesetzlichkeit des Apostels Pls, auch legendarische Darstellungen, wie vom Tode des Agrippa 12 23 und Anderes (s. Einl. I 4), 5) Zeitnähe der Schriftstellerei eines Plutarch (parallele Lebens-

beschreibungen), Arrian und Pausanias (Reisewerke, wie auch die apokryphischen περίοδοι verschiedener Apostel), 6) Atmosphäre der kath. Kirche, sich spiegelnd im Parallelitätsverhältniss zwischen Pls und Pt (s. Einl. II 7); dazu Spuren von hierarchisch sich ausbildendem Kirchenthum (1 17 20 8 14—16 15 28 20 17 28), insonderheit sacramentale Vorstellung von der Handauflegung (8 17—19 19 6), Beurtheilung der apost. Mission unter dem Gesichtspunkt einer kirchlich geordneten Amtsthätigkeit (13 2 3), 7) Hervorhebung der politischen Seite des Christenthums (s. Einl. II 2).

II.

Die Apostelgeschichte als Geschichtsquelle.

1. Verhältniss zu den Plsbriefen.

Während uns zur Beurtheilung des 3. Evglms die beiden anderen, z. Th. auf denselben Quellen beruhenden, Snptker zu Gebote stehen, fehlt eine solche unmittelbare Controle für Act. Aus der Zeit, deren Geschichte uns vorgeführt wird, liegen uns nur die paul. und sonstigen Briefe des NT vor, soweit denselben wirklich apost. Ursprung zuerkannt werden darf. Die Vergleichung mit diesen Dokumenten ergibt nun zwar im Grossen und Ganzen einen Rahmen von Lebensschicksalen des Apostels, in welchen sich die einzelnen, von den Briefen vorausgesetzten, Situationen bald mit mehr, bald mit weniger Schwierigkeiten hineinzeichnen lassen. Auffällig aber bleibt, dass in Act keiner dieser Briefe selbst Erwähnung findet oder über die Entstehungsverhältnisse derselben Bericht gegeben wird. Und dass es trotz aller Bekanntschaft mit diesen Briefen (s. zu 3 25 5 30, überdies entscheidet hier schon der πρῶτος λόγος) auf bedeutsamen Punkten nicht an wirklichen Conflikten zwischen den historischen Voraussetzungen derselben und der Erzählung in Act fehlt, wird sofort (s. Einl. II 4—9) im Allgemeinen, im Verlaufe der Erklärung noch insonderheit an dem Verhältniss von Act zu Gal 1 17 18 21 23 nachgewiesen werden. Einzelne dieser Verschiebungen haben sich gewiss ergeben, ohne dass dem Verfasser ins Bewusstsein zu treten brauchte, dass er sich damit von dem paul. Bericht entfernte, zumal er sicherlich weit entfernt war, sich die Voraussetzungen und Consequenzen des letzteren in methodischer Weise zu vergegenwärtigen; aber anders scheint doch seine Stellung zu Gal 2 1—13 beurtheilt werden zu müssen. Dass Pls einen unbeschnittenen Heiden zu seinem Vertrauensmann und Geschäftsträger erhoben hat, wüssten wir nicht ohne II Kor 2 13 7 6 7 13—15 8 6 16 17 23 12 18. Selbst den Namen Titus hat Act niemals genannt, und mit ihm verschwindet auch sowohl der Kampf um seine Beschneidung in Jerusalem (Gal 2 1 3), wie die noch bezeichnendere Thatsache, dass nach dem Apostelconvent Pls in Antiochia dem älteren Apostel Heuchelei und Rückfall ins Gesicht vorwarf (Gal 2 11—14). Ausschliesslich an Act gewiesen, wüssten wir auch nichts von den judaistischen Emissären, welche in Galatien und Korinth erschienen, nichts aber auch, obwohl man solches doch gerade aus einer „Geschichte der Apostel" erfahren zu sollen meint, über die späteren Missionsreisen der Urapostel und der Brüder des Herrn, auf welchen dieselben ihre Gattinnen mit sich führten. Aus I Kor 9 5 allein ist uns dies bekannt. Ausser von Pt und Pls erfahren wir überhaupt nur noch beiläufig etwas von den Aposteln Judas und Matthias, Johannes und Jakobus, und nur aus Gal 1 19 2 9 wissen wir, dass der Jakobus, welchen Act uns seit dem Tode des Zebedäussohnes an der Spitze der Gemeinde von Jerusalem zeigt, nicht der jüngere Apostel, sondern der Bruder

des Herrn ist. Derselbe Verfasser aber, welcher so vieles verschweigt oder nicht erzählt, worüber wir bei ihm den besten und ausgiebigsten Bescheid zu finden erwarten sollten, macht auf der anderen Seite nicht wenige Mittheilungen, welche angesichts der Briefe des Pls im höchsten Grade überraschen müssen. Abgesehen von der Unmöglichkeit der 11 30 erwähnten Reise nach Jerusalem angesichts der 14 Jahre Gal 2 1, erscheint Pls, in Widerspruch mit der Gal 1 1 12 in Anspruch genommenen Originalität und Selbständigkeit seiner Sache und Predigt, in der ganzen Periode von 9 26 bis 12 25 in einer gewissen Unterordnung nicht bloss gegenüber seinem Protector Barnabas, sondern eben durch dessen Vermittelung auch gegenüber der Gemeinde in Jerusalem. Die Mission aber unter den Heiden betreibt einstweilen 10 1—11 18 Pt, und mit Bezug darauf 15 7—9 kommt ein, die christl. Heiden verpflichtendes, Decret 15 23—29 zu Stande, welches, wäre es wirklich, wie 15 30 16 4 erzählt ist, von Pls bei der Aufnahme von Heiden zur Anwendung gebracht worden, jenen ganzen Conflikt unverständlich werden liesse, der zur Abfassung von Gal geführt hat, mindestens aber doch gerade in diesem Briefe hätte erwähnt werden müssen, statt dessen aber sammt der vorgängigen petrinischen Heidenmission Gal 2 6 10 12 ausgeschlossen wird.

2. Die politische Seite der Darstellung.

Neu eingetragen ist in das persönliche Bild des Heidenapostels jedenfalls dessen Stellung zum römischen Staat, welchem er als civis romanus durch Geburt angehört. Dieses römische Bürgerthum, auf das er ja später seine Appellation 25 10 gründet, anzuzweifeln (so andeutungsweise Zl 307, dann Rnn, StP 526 f, Ovb, Straatman, Meyboom, ThT 1879, 73—101 239—267 310—336, van Manen 13), liegt kein genügender Grund vor, wenngleich dasselbe 16 22—24 37—39 und 22 25—29 23 27 in widerspruchsvoller Weise zur Geltung gebracht wird (apologetische Ausflüchte bei K. Schmidt 321—330 431—435).

Ebensowenig beweist der Umstand, dass erst seit Quadratus und Aristides sich christl. Schriftsteller an die Kaiser wandten, etwas gegen die Geschichtlichkeit der Appellation an das kaiserliche Tribunal. Gleichwohl hat die Art, wie das Christenthum in seinem Vertreter Pls eine der Staatsgewalt möglichst annehmbare Gestalt hervorkehrt, einige Aehnlichkeit mit der Taktik der Apologeten; gleich ihren Schutzreden scheint auch Act vielfach an eine nichtchristl. Adresse gerichtet: so wenn an den im Zusammenhang mit der Predigt von Christus entstehenden Tumulten und Hetzen immer die Zettelungen der Juden Schuld sind, während Pls an mehr als einem Orte bei heidnischen Behörden Schutz findet (18 12—16 19 35—41) und das Christenthum gegen den Vorwurf der Staatsgefährlichkeit sichergestellt wird (16 20 17 6—9 13 18 14 19 37 23 29 24 5 22—26 25 18—21 25—27 26 31 32). Begleitet von der allenthalben zu seinen Gunsten ausgeschlagenen Meinung der römischen Procuratoren, Tribunen, Centurionen kommt der Apostel nach Rom, wo er unter dem Schutz der Gesetze noch als Gefangener seine Mission 2 Jahre lang fortzusetzen vermag ἀκωλύτως, wie das letzte Wort 28 31 lautet, während der zu diesem Entwurfe nicht stimmende Ausgang des Prozesses in den Rahmen der Darstellung keine Aufnahme mehr findet. Sogar die berühmte Unterscheidung des Plinius (s. zu Lc 6 22) scheint 18 14 15 in einem den Apologeten geläufigen Sinne beurtheilt. Vgl. Schneckenburger 244 f, Zl 365 f, Ovb XXXII f, Blk-Mangold 427, Pfl 544 613.

3. Die Reden.

Der Rath, welchen der Verfasser den weltlichen Behörden bezüglich der Behandlung des Christenthums zu geben hätte, wird 5 38 39 dem Gamaliel in den Mund gelegt. Denn dass diese Rede nicht bloss formell, sondern auch inhaltlich dem Autor ad Theophilum angehört, geht aus dem Anachronismus 5 36 37 hervor. Aber auch von den apost. Reden gilt Aehnliches. Wie Pls in Act sich auch sonst der jüd. Denkweise nähert, so stellt seine Missionspredigt, entwickelt in 3, auf die

3 Missionsreisen vertheilten und schon insofern von der Kunst der Composition zeugenden, Reden (am Anfange 13 16—41 vor Juden, in der Mitte 17 22—31 vor Heiden, am Schlusse 20 17—35 vor Christen, vgl. Ovb 189f) bloss den Monotheismus und die reinere jüd. Sitte dem Heidenthum gegenüber und bewegt sich um die allgemeinen Themata von Jesu Messianität und Auferstehung, ähnlich wie dann auch die, den 3 Acten seines Prozesses entsprechenden, Vertheidigungsreden (vor dem jüd. Volk 22 1—21, vor dem heidnischen Gericht 24 10—21 und vor den Spitzen sowohl des jüd. wie des römischen Regimentes 26 2—23, vgl. Ovb 365) nur des Apostels correctes Judenthum bezeugen und im Uebrigen von Busse und Bekehrung handeln, „von der Gerechtigkeit und Keuschheit und von dem zukünftigen Gericht" (24 25). Sein antiochenisches Programm 13 16—41 stimmt daher auch auffälligst mit dem im 1. Theil von Pt und Stephanus entwickelten überein (Wdt 22 291, Ws § 50 3). Wie wenig diese Reden im Grossen und Ganzen den Stempel des Paulinismus tragen, geht schon aus der Spärlichkeit der Punkte hervor, da man letzteren entdeckt hat. So wird die Rechtfertigung durch den Glauben 16 31 20 21 und besonders 13 38 39 angedeutet; erkennbar ist auch eine Beziehung auf die Versöhnungslehre 20 28; vgl. ferner 14 16 17, sowie 17 26—28 mit Rm 1 19 20 und Act 20 32 26 18 mit Eph 1 18, Kol 1 12. Aber die eigentlichen Schlagworte des Pls sind 15 7—11 dem Pt in den Mund gelegt. Hätte dieser sammt den übrigen Aposteln in Wirklichkeit das Gesetz mit der Entschiedenheit wie 15 10 als ein Joch erkannt, welches weder ihre Väter noch sie selbst zu tragen vermochten, so wäre eben damit der Standpunkt fortdauernder Gesetzesgebundenheit, wie er die Stellung der Urapostel charakterisirt, überwunden gewesen, und hätten sie nach 15 11 ganz auf die gleiche Weise wie die Heiden nur durch die Gnade des Herrn Jesus selig zu werden geglaubt, so wäre die trennende Scheidewand, deren Fall Eph 2 14 gefeiert wird, schon damals nicht mehr empfunden worden. Darum braucht der Autor ad Theophilum weder das Bild des Pls mit jüd., noch das des Pt mit paul. Farbe tendenziös übermalt zu haben, „sondern die Sache verhält sich einfach so, dass er den Pt reden liess, wie einen kirchlichen Judenchristen und den Pls wie einen kirchlichen Deuteropauliner seiner eigenen Zeit; weil nun diese beiden Richtungen damals einander bis zur Ununterscheidbarkeit nahe gekommen waren, darum geschah es ganz natürlich, dass auch ihre typischen Vertreter einander viel näher gerückt erscheinen, als wie sie in Wirklichkeit einst gestanden haben" (Pfl 581f).

Aehnliches gilt aber überhaupt von allen Reden, womit der Verfasser unter Anwendung eines der im Alterthum üblichen Geschichtschreibung geläufigen Veranschaulichungsmittels seine Darstellung ausgestattet hat. In der Anerkennung dieser Thatsache schliessen sich sonst noch weit auseinandergehende Richtungen der Kritik immer mehr zusammen. Die Reden lassen überall den Sprachcharakter des Ganzen erkennen (vgl. Supern. Religion III 78—254) und sind sogar, wo aramäische Redner und Zuhörer vorauszusetzen, doch griechisch gedacht (1 19) und mit Beweismitteln aus LXX (gegen Grundtext) ausgestattet, vgl. besonders 2 19—36. Die Reden „sind frei redigirt, z. Th. ohne Zweifel nach ganz zuverlässigen Umrissen, z. Th. freilich in Gemeinplätzen sich bewegend" (Rs, Gesch. 206). Formelles Eigenthum des Verfassers sieht darin auch Wdt mit Ausnahme der Stephanusrede und der von Pls in Athen, Milet und vor Agrippa gehaltenen. Hfm gibt zu, dass der Verfasser, anstatt bloss den Inhalt des Gesprochenen oder Geschriebenen anzugeben, in der Weise der Classiker Reden und Briefe, Vorträge und Gespräche componirt (IX 267 f). Den Glauben an die quellenmässige Authentie der Reden des Pt (Ws § 50 2) theilt schon Wdt nicht mehr (14f 79f) und bezüglich der Reden des Pls, deren Geschichtlichkeit Ws nur theilweise und bedingt festhält (§ 15 5, § 49 7, § 50 3—5), statuirt selbst der an der Geschichtlichkeit ihres Inhaltes streng festhaltende Bth durchweg lucanische Redaction, oft bis zum völligen Verschwinden der paul. Sprachfarbe. Auch Blks Apologetik wird vom Herausgeber Mangold 457 zurückgenommen.

4. Die Missionspraxis.

Thatsächlich wird der paul. Universalismus durch Pt angebahnt, sofern gleich nach der Bekehrung des Pls dieser Apostel 10 1—11 18 den ersten Heiden tauft. Pls ist somit nur der Fortsetzer eines von jenem begonnenen Werkes. Niemand wird aus Act auf die Vermuthung gerathen, dass sich Pls nach seiner Bekehrung 3 Jahre lang von den Uraposteln fern gehalten und nach einer ersten, flüchtigen Berührung mit ihnen sofort einen eigenen Missionszug angehoben hat Gal 1 17 18 21. Dies Alles wird von Act ignorirt, um ihn vielmehr 11 20 25 26 in Antiochia in bereits gebahnte Wege eintreten zu lassen. Wenn er nun aber von hier auch eigene Missionsreisen unternimmt, so ist doch der grosse Erfolg derselben, die massenhafte Heidenbekehrung, gleichsam nur zufällig veranlasst durch den überall sich wiederholenden Unglauben der Juden, welcher ihm nichts Anderes mehr übrig liess. An diese lässt ihn Act in jeder Stadt zuerst sich wenden (13 5 14 14 1 16 13 17 1 2 10 17 18 4 19 19 8), aber auf Unglauben stossen (13 8 45 14 2 19 17 5 13 18 6 19 9) und erst nach dieser Erfahrung zu den Heiden übergehen (13 46—48 18 7 19 9). Nun soll und kann nicht geleugnet werden, dass Pls unter Umständen so verfuhr, und einmal (16 13) ist der Fall sogar durch das Zeugniss des Wirberichts gegen jeden Einspruch gedeckt. Freilich beginnt hier Pls nicht sowohl mit einer Predigt in der Synagoge, als dass er bei Personen, die dort Gottesfurcht gelernt hatten, Anknüpfung sucht. In Act selbst aber begegnen einige Ausnahmen von der Regel (13 7—12 14 6 7 21 17 11 12 17—34), welche man desshalb auch schon aus dem Hereinwirken besonderer Quellenberichte erklären wollte (Hgf 584f 588 595). Dagegen werden Synagogalanfänge auch da statuirt, wo die Plsbriefe nichts davon wissen. Schon die Thessalonicherbriefe weisen nicht auf jüd. Elemente. In Galatien war eine Krankheit (Gal 4 13 14) Ursache des Aufenthalts und der Heidenpredigt, nicht aber Verwerfung durch die Juden. Auch in den Korintherbriefen ist nirgends auf einen bereits geschehenen Bruch mit dem Judenthum hingewiesen (Heinrici, Das erste Sendschreiben des Apostels an die Korinther 7f 23f). Nur der Theorie von Act zufolge musste ein solcher eintreten, um den Apostel sprechen zu lassen 18 6: Rein gehe ich von jetzt ab zu den Heiden. Wie grosse Opfer die Wirklichkeit jener Theorie bringen muss, erhellt am schlagendsten aus der Schlussscene 28 17—28, wo lediglich aus diesem Grunde die Beziehungen zwischen Pls und der römischen Judenschaft bis zu dem betreffenden Momente ganz unbefangen und ungetrübt erscheinen (Ovb 472f, Wzs 465f, Wdt 560). Dann aber fällt von hier ein bezeichnendes Licht auf alles Vorhergehende. „Rom war ja einmal der Ort, wo Pls seine irdische Laufbahn beendigte, und so konnte eine Erzählung, welche den Pls immer nur nothgedrungen in Folge des Unglaubens der Juden an die Bekehrung der Heiden gehen lässt und die Entstehung der paul. Heidenkirche als durch die Juden selbst verschuldet darstellt, ihren Apostel die ungläubige Verstocktheit des jüd. Volkes und die Bestimmung des Christenthums für die Heiden auch nur da, wo er vom Schauplatze der Geschichte abtritt, in voller Allgemeinheit aussprechen lassen“ (Hgf, ZwTh 1858, 595).

Aber — so lautet die Gegeninstanz — diese Praxis, zuerst immer die Synagoge der Juden zu besuchen und sie womöglich als Stützpunkt für eine Wirksamkeit unter den Heiden zu benutzen, ist die der Natur der Sache nach gebotene, ja einzig mögliche, zumal da ja die hier sich einfindenden σεβόμενοι den günstigsten Anknüpfungspunkt boten. Auch verleiht Pls selbst Rm 9 30—33 10 16—21 11 5 11—16 20 23 25—31 seiner ganzen Thätigkeit unter den Heiden eine schliessliche Zweckbeziehung auf die Bekehrung der Juden (K. Schmidt 180—205 428—537, Wdt

288—290, Bth 61 f). Nur ist mit der letzten Zweckbeziehung nicht die Methode des ersten Einsatzes zu begründen, vielmehr musste Pls gerade dann um so mehr mit den Heiden beginnen, wenn er zuletzt die Juden meinte, d. h. zur Eifersucht reizen wollte. Was also in Anspruch genommen werden muss, ist nicht die Thatsache, dass Pls im einzelnen Fall die Proselyten im weiteren Sinne auch in den Gebetsstätten der Juden aufgesucht habe, sondern die „verdächtige Regelmässigkeit“, womit solcher Synagogenbesuch in Act sich wiederholt, das System, die Methode, die darin liegt (Wzs 210). Dreimal wird ausdrücklich auf das Princip hingewiesen, welches der in Rede stehenden Praxis zu Grunde liegt: 13 46 47 18 6 28 26—28. Dem tritt scharf gegenüber das Programm, welches der Apostel selbst für sein Wirken aufstellt Gal 1 16 ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Wer dies und Gal 3 28 4 21—23, Rm 1 14 2 28 29 3 29 30 4 11 16, I Kor 1 24 geschrieben hat, konnte die principielle Frage nicht immer wieder von dem Umstande abhängig denken, dass zuvor die Juden ihr Recht stets aufs Neue verwirkt haben müssten. Widrigenfalls „der ganze Unterschied des Pls von den Uraposteln darauf hinauskommen würde, dass er, wenn die Juden nicht hören wollten, zu den Heiden ging, was die Urapostel meist unterliessen“ (Hgf, ZwTh 1888, 8). Freilich wandte er sich auch nach Act gelegentlich sofort und direct an die Heiden: aber — so belehrt uns die Apologetik — dann scheiterte er auch verdientermaassen, wie in Lystra (Schmidt 499—504), so in Athen (505—520); denn seine eigentliche Aufgabe wies ihn vielmehr auf einen vorangehenden Versuch, die Synagogengemeinschaft zur christl. Gemeinde umzubilden (452 f). So wird man über dem Bestreben, einer, nur in einzelnen Fällen zutreffenden, Schablone gerecht zu werden, dazu getrieben, den Apostel selbst und die göttliche Mission, darauf er sich beruft, zu corrigiren, sein Bewusstsein, Heidenapostel von Haus aus zu sein, für Irrthum zu erklären (nach Ws § 13 6 merkt Pls erst hinterher in Pisidien, dass er zum Apostel der Heiden bestimmt ist) und ihn selbst obendrein noch ständig gegen die Verabredung handeln zu lassen Gal 2 9 ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν.

5. Pls und das Judenthum.

An der besprochenen Missionspraxis hängt die 16 3 berichtete Beschneidung des Timotheus. Wenn es einmal zur Methode des Pls gehörte, überall mit den Juden den ersten Versuch zu machen, so konnte er einen Gefährten nicht brauchen, der unbeschnitten keinen Zutritt bei ihnen hatte; daher schon vorher Pls selbst durchweg als ein gesetzlich correcter Jude erscheint. Ein solches Verhalten versteht nun die Apologetik aus dem Princip der Accommodation: Pls habe eben überall das gethan, was der Jude zur „Beobachtung des Gesetzes“ (21 24) rechnete (K. Schmidt 358—398). „Das aber bekenne ich, dass ich nach diesem Wege, den sie eine Sekte heissen, diene dem Gott meiner Väter, indem ich glaube Allem, was geschrieben steht in dem Gesetze und in den Propheten“ (24 14). Dieser Grundgedanke seiner Vertheidigungsreden soll durchaus mit Rm 3 31 stimmen, wie auch alle anderweitigen Condescendenzen des Apostels Pls zum jüd. Gesetz sich erklären aus dem Einen Worte: „Ich bin den Juden geworden als ein Jude, um Juden zu gewinnen“ (I Kor 9 20). Wo man die Beschneidung als zur Seligkeit nothwendig forderte, wie bei Titus, da verweigerte er sie (Gal 2 3). Dagegen war Timotheus schon durch seine Geburt ein Halbjude; durch seine Beschneidung war den Rechten der Heidenchristen mithin nichts vergeben.

Sehr einleuchtend! Nichtsdestoweniger gibt Pls selbst I Kor 7 17 18 den gerade entgegengesetzten Rath und leitet Gal 5 2—4 aus der Beschneidung die Verpflichtung ab, das ganze Gesetz zu halten, nennt auch als Kehrseite der vollzogenen Beschneidung und Gesetzesgerechtigkeit den Abfall von Christus. Das „jüd. Leben“ aber, das er Gal 2 13 14 dem Pt und Barnabas als Heuchelei anrechnet, wäre nach Act zeitlebens seine eigene Sache gewesen. Gewiss ist über die moralische Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Accommodationshandlungen in adiaphoris aus der Entfernung nicht wohl abzuurtheilen (Pfl 586); und doppelt misslich wäre ein solches Thun gegenüber einem Manne, der wie Pls für seine Volksgenossen glühte (vgl. Rm 1 16 3 1 9 1—5 11 1 5 11—32) und in Sachen der Accommodation an schwache Gewissen kein Opfer scheute (I Kor 8—10). Erhellt doch aus Rm 14 wenigstens mit Wahrscheinlichkeit, dass er selbst die Beobachtung der jüd. Speisegewohnheiten und Feiertage dulden oder zulassen konnte, wofern dieselbe nur eine auf den Herrn gerichtete, d. h. im religiösen Zusammenhang mit ihm ver-

bleibende war; also wohl auch die Beschneidung, wenn sie der Sache nach ein Symbol der Herzensbeschneidung war (Rm 2 29). Gleichwohl läge in unserem Falle eine befremdliche Doppelrolle vor, welche Pls in der Beschneidungsfrage spielte, und liesse sich dem Urtheil kaum wehren, dass er diesmal „den Juden ein Jude“ geworden sei auf Kosten von Grundsätzen, welche er kurz zuvor noch hartnäckig vertheidigt hatte und bald darauf den Galatern gegenüber wieder feierlich vertreten sollte. Noch peinlicher spitzt sich diese ganze Frage zu in Sachen des 21 23—27 übernommenen Nasiräats, wo die Apologeten abermals nur zu versichern wissen, Pls sei kein Mann von starrer Consequenz gewesen und habe unter verschiedenen Umständen sehr verschieden handeln können. Aber jene befremdliche Darstellung steht im engsten Zusammenhang damit, dass Pls in Act überhaupt den grössten Werth darauf legt, ein orthodoxer Pharisäer nach wie vor seiner Bekehrung geblieben, den frommen Gebräuchen seines Volkes stets mit gleicher Treue ergeben gewesen zu sein (23 1 6 24 15 26 5—7). Daher auch jene mit dem Nasiräat endende Reise 20 16 als Festreise eingeführt wird, während sie in Wahrheit eine Collectenreise war. Apologetischer Seits streift man freilich den wiederholten Fahrten des Apostels nach Jerusalem gern ihre Bedeutung ab. So wenig Werth werde auf diese Notizen gelegt, dass 18 22 Jerusalem nur in dem gewählten Ausdrucke ἀναβάς verborgen sei, als eigentliches Ziel der Reise aber Antiochia erscheine, wie 19 21 Rom; Jerusalem aber sei beidemal nur der Durchgangspunkt, den Pls um anderer, in seinen Verhältnissen zur palästinischen Christenheit liegender, Gründe willen gerade zu einer Zeit aufsucht, da er hoffen darf, möglichst viele Gläubige (unter den Festbesuchern) daselbst anzutreffen. Auch liege wenig Consequenz darin, wenn der Verfasser von Act sonst zwar conciliatorische und unionistische Wege gehen soll, aber gerade jenes handgreifliche Zeichen brüderlicher Liebe, das Pls von seiner 3. Reise nach Jerusalem brachte, die Collecte, kaum erwähnt. In Wahrheit freilich war die 24 17 immerhin noch angedeutete Collecte bereits 11 29 30 antecipirt; hier dagegen scheint sie gerade zu dem Zwecke zurückzutreten, um die Reise recht ausschliesslich als Festreise zu charakterisiren. Wenn aber eben dieser Charakter der letzten Reise nur geliehen ist (Ovb 336 f), so wird auch zweifelhaft, ob die ähnlich motivirte Reise 18 22 je statt hatte. Wahrscheinlich lässt Act den Apostel seine Missionswirksamkeit zweimal unterbrechen, um nach Jerusalem zu gehen (18 21 22 21 15 24 17), und benutzt solche Festreisen zugleich als Anhaltspunkte für die dreifache Gruppirung der paul. Missionsthätigkeit (Ovb XXXIV, 189 f). Unter allen Umständen spiegelt sich in dem ganzen Bilde, welches sonach von der gesetzestreuen Frömmigkeit des Pls entworfen wird, jener conservative Sinn des Autor ad Theophilum, welcher auch schon in Lc zu Tage getreten war (s. zu Mc 11 17). Dazu kommen die apologetischen Interessen einer Zeit, welcher damit gedient sein konnte, das Christenthum quasi sub umbraculo insignissimae religionis certe licitae (Tertull. Apol. 21) gestellt zu wissen. Aber die unter solchen Gesichtspunkten begreifliche Darstellung lässt nun wieder völlig unbegreiflich erscheinen, wie man nur dazu gelangen konnte, dem Apostel Verbreitung von Lehren, wie die 21 21 vorgetragenen, Schuld zu geben. Eben an diesem Punkte macht somit Act der wirklichen Geschichte wieder eine freiwillige Concession, welche der sonst durchgeführten Zeichnung ihres Plsbildes gefährlich wird.

6. Stellung zu den urchristlichen Gegensätzen.

Wenn der Fortschritt der Mission von Syrien nach Hellas und endlich nach Rom im Grossen und Ganzen richtig gezeichnet ist, so beweist das zunächst nur den geschichtlichen Charakter der Quelle, daran sich der 2. Theil hält. Nichtsdestoweniger gewinnen wir aus den Briefen des Pls einen z. Th. widersprechenden Eindruck von seiner Wirksamkeit insofern, als die unerfreulichen Berührungen des Apostels mit seinen Gemeinden und der Kampf mit den, in diesen sich einnistenden, Gegnern in Act consequent verschwiegen werden. Man bringt das richtig mit der Absicht des Verfassers in Verbindung, nur die erste Gründung der Gemeinden, nicht aber ihre ferneren Schicksale und inneren Entwickelungen zu berichten (Ws § 49 7, Wzs 207). Aber gerade eine solche Methode erscheint nur bei ganz abgeblassten Erinnerungen an die Bedeutung der das apost. Zeitalter bewegenden Fragen denkbar und natürlich. Den zur Zeit der grossen Evangelisation (Euseb. KG III 37 2) lebenden Schriftsteller beschäftigt zumeist der äussere Erfolg der apost. Reisen, das extensive Wachsthum der christl. Sache. Die innere Seite davon, Alles was Pls als Leiter und Hüter seiner Gemeinden gethan hat, tritt bei ihm, abgesehen von 20 7 8 11 17—38, nur in flüchtigen

Notizen (14 22 23 16 4 5), in ganz schablonenhaften Versuchen (17 2—4 18 7 8 19 8—10), ja oft gerade da, wo man es am ehesten erwartet hätte, fast gar nicht hervor (16 6 18 1 5 23 20 2).

Bezüglich der korinthischen Wirren insonderheit wird auch auf conservativem Standpunkte das Zugeständniss gemacht, dass der Verfasser „die damaligen Vorgänge eben wegen ihres unerfreulichen Charakters nicht in seiner erbaulichen Darstellung von der idealen Entwickelung der Kirche in ihrer Anfangszeit überliefern zu sollen meinte“ (Wdt 431 f). Völlig unterdrückt ist zwar der Kampf der gesetzesfreien Richtung mit der gesetzesgebundenen nicht, vgl. 11 1 15 1 39 21 21. Aber in dem Umfange, wie die Plsbriefe ihn uns kennen lehren, wäre er unter den Voraussetzungen von Act, denen zufolge Pls ein „das Gesetz beobachtender“ Jude und „Pharisäer“ ist, geradezu unmöglich. Auch der Streit um den Apostolat des Pls findet in diesem Gemälde keinen Raum. Denn die 1 21 22 10 41 angeführten Eigenschaften, welche zum Apostolat qualificiren, passen zu schlecht auf Pls (vgl. Br II 101), als dass wir in der ganzen Darstellung nur eine Apologie von dessen Missionsthätigkeit erblicken dürften. Ebensowenig findet unsere Darstellung aber von jenen Voraussetzungen aus irgend etwas gegen die apost. Ansprüche, die Pls erhebt, zu erinnern, vielmehr stützt sie dieselben durch eine dreifache Darstellung seiner Berufung, s. zu 9 22.

7. Der Parallelismus der Darstellung.

Deutlicher jedenfalls als der apologetische macht sich der unionistische Gesichtspunkt geltend. Die Stärke der Tendenzkritik ruht nämlich in der auffallenden Uebereinstimmung zwischen den Thaten und Schicksalen des Pt und der älteren Apostel auf der einen, des Pls auf der anderen Seite, wobei es sich zeigt, dass die Thaten des Pt mehr oder weniger sagenhafter Natur, diejenigen des Pls dagegen nur um des Parallelismus willen zuweilen ins Wunderbare gesteigert sind. Beide Apostel beginnen ihre Heilwunder mit der Herstellung eines Lahmgeborenen (3 2—10 14 8—10). Pt wirkt selbst durch seinen Schatten Wunder (5 15), Pls durch seine Schürzen und Schweisstücher (19 12). Von den Dämonen ist der Name des Pt ebenso gefürchtet (5 16 8 7), wie der des Pls (16 18 19 11 15 28 9). Wie Pt den Magier Simon besiegt (8 18—24), so Pls den Elymas (13 6—11) und die ephesinischen Goëten (19 13—17). Strafwunder verrichtet in den eben angeführten Fällen Pls so gut wie Pt (5 1—11). Todte zu erwecken, ist dem Einen so gut möglich wie dem Anderen (9 36—42 20 9—12). Der Tabitha entspricht Eutychus, wie dem Aeneas (9 33) der Vater des Publius (28 8). Wenn daher Cornelius vor Pt anbetend niederfällt (10 25), so wird Pls zu Lystra (14 11—14) und Malta (28 6) göttlicher Verehrung gewürdigt, welche er fast mit denselben Worten wie Pt ablehnt (10 26 14 15). Eine andersartige Probe von Anerkennung liegt in der Parteinahme der Pharisäer für Pt (5 39) und für Pls (23 9) im Synedrium. Wenn es ferner in der Macht des Pt und des Joh gestanden hat, durch Handauflegung den heiligen Geist mitzutheilen (8 14—17) und dieser überdies auf die Anrede des Pt im Hause des Cornelius auf alle Zuhörer gefallen ist (10 44), so beweist die Geschichte von den Johannesjüngern (19 1—7), dass auch dem Pls dieselbe Befähigung, und zwar mit demselben Erfolge des Zungenredens (10 46 19 6), zu Gebote stand, und in derselben Inferiorität, in welcher sich in dieser Beziehung der Nichtapostel Philippus zu Pt gestellt sieht (8 5—8 14—17), erscheint Apollos gegenüber dem Pls (18 24—19 1). Aber auch die Leiden und Widerwärtigkeiten, welche der letztere zu erdulden hat, haben bereits in der Urgemeinde ihr Vorbild gefunden. Ist Pls eingekerkert und vor Gericht gestellt, so ist das Gleiche erst dem Pt und Joh, dann allen Aposteln begegnet. Ist Pls zu Philippi vor den Duumvirn geschlagen worden, so die Urapostel vor dem hohen Rath. Ist Pls zu Lystra gesteinigt, so Stephanus in Jerusalem. Hat den Pt ein Engel

aus seinem Gewahrsam befreit, so ein Erdbeben den Pls. Durchweg ist der Lauf des Pls nicht leidensvoller und nicht weniger ausgezeichnet durch göttliche Führungen, als der eines Pt und seiner Genossen.

Der Trost der Apologetik, das die Darstellung in irgend welchem Grade bedingende „harmonisirende Interesse“ sei wohl ihrem Urheber als solches „nicht deutlich bewusst“ gewesen (Wdt 7), trägt diesmal nicht weit, wenn doch der ganze Parallelismus nur dadurch möglich geworden ist, dass einerseits von Pt gelegentlich 2 farblose Wunder erzählt werden, welche sich selbst im Ausdruck als Nachbildungen evang. Berichte zu erkennen geben (9 32—43), andererseits von den, über die Urgemeinde ergangenen, Leiden einige verdoppelt und verdreifacht sind, nämlich die Verfolgung der Apostel (4 1—22 5 12—42 12 1—17), während von den paul. der grösste Theil übergangen wurde. Wo sind die vielen Todesgefahren und Gefangenschaften, wo die 3 Schiffbrüche und 8 körperlichen Strafen, von welchen II Kor 6 4 5 11 23—27 Meldung geschieht? Wo die hundertfachen Nöthe und Bedrängnisse I Kor 4 9—13, II Kor 1 8 9, wo die leidenschaftlichen Feinde in Galatien und Korinth, davon seine Briefe reden? Wo der Aufruhr judaistischer Eiferer in Korinth, durch welchen II Kor veranlasst war? Nach Act 20 29 steht in Ephesus principielle Gegnerschaft vielmehr erst nach seinem Abschied bevor, während sie I Kor 16 9 schon als gegenwärtig erscheint. Und wo ist der ephesinische Thierkampf, davon I Kor 15 32 spricht? Wo die Schwachheit des Fleisches Gal 4 13 14 und der Pfahl im Fleische II Kor 12 7? Und vollends ausserhalb des Gesichtskreises unseres Verfassers gelegen erscheint, was bei Clem. Rom. Cor 5 5—7, angedeutet ist. Aus dem dargelegten Sachverhalt ergibt sich, dass der Verfasser, dessen Wissen um die Lebensgeschicke des Pls unter keinerlei Voraussetzung auf das von ihm Mitgetheilte beschränkt sein konnte, bezüglich der Schicksale seines Haupthelden eine Auswahl getroffen hat, wobei er sich u. A. auch nach der Analogie der Stücke richtete, die er im 1. Theile mittheilen zu können in der Lage war (Zl 347). Man behauptet nun freilich, die Parallele sei immer nur eine ungefähre, was beweise, dass sie sich ungesucht darbot. Sobald sie tendenzmässig hervorgerufen sein soll, hinke sie und erweise sich als von der Kritik künstlich geschaffen. Keineswegs seien alle Leiden, die über Pls ergingen, auch über die Urgemeinde ergangen. Man parallelisirt z. B. die Steinigung des Pls zu Lystra und die des Stephanus zu Jerusalem. Aber während Pls „Allem nach unversehrt wieder aufsteht und weiter geht“ (Zl 323), bleibt Stephanus „Allem nach“ (Lekebusch 262) todt liegen. Und wo sind die Parallelen zu der so ausführlich mitgetheilten Seereise des Pls nach Rom oder überhaupt zu dessen 4jähriger Gefangenschaft in Cäsarea und Rom? Warum endlich hätte der Verfasser unterlassen sollen, seiner ganzen Darstellung noch die Krone aufzusetzen, indem er auch den Pt nach Rom kommen und beide Hauptapostel zum Schlusse ihrer Leiden in derselben Verfolgung Märtyrer werden liess? Viel eher dürfte freilich der Umstand, dass der Apostelgeschichtschreiber den Märtyrertod des Pt nicht erzählt, den einfacheren Grund haben, dass er nichts davon wusste und daher, weil er auf diesem Hauptpunkte keine Parallele schaffen konnte, auch das Leben des Pls um so mehr einige Zeit vor seinem Tode abbricht (Michelsen, ThT 1868, 61). Dass ferner vieles aus dem Reisebericht Mitgetheilte in dem Parallelsystem nicht aufgeht, beweist eben nur, dass der Verfasser keinen absolut weichen Stoff zu bilden, sondern mit geschichtlichen Grössen zu rechnen hatte. Unter allen Umständen bleibt die nicht zufällige Thatsache bestehen, dass in Act kein einziges durch und an Pt geschehenes Wunder berichtet wird, welches nicht seiner allgemeinen Kategorie nach unter den Wundern des Pls Vertretung fände.

8. Ausgleichender Charakter.

Gerade so weit als diese Paralleldarstellung auf ein absichtliches Verfahren zurückweist, liegt auch ein Ausgleich zwischen den, von beiden Hauptaposteln entworfenen, Bildern im Zwecke der Darstellung. Auch hier muss aber beachtet werden, dass der ganze Gedanke einer apost. Autorität von vornherein nur unter der, vom Verfasser bereits gegebenen, Voraussetzung vollkommener Einheit und Harmonie zwischen seinen Trägern aufkommen konnte (s. Einl. I 1). Schon im 3. Evglm war daher Pt gelegentlich mehr geschont worden, als selbst in Mt der Fall war; s. zu Lc 9 23. Sonst waren die Ekstasen ein Prärogativ des Pls (II Kor 5 13 12 1—4). Hier aber wird Act 10 10—16 11 5—10 am Beispiele des Pt nachgewiesen, dass auch bei den älteren Aposteln diese Form der Offenbarung vorgekommen sei. Und zwar findet zwischen dem, was dem Pt zu Joppe, dem Pls zu Damaskus widerfahren, die auffallendste Uebereinstimmung statt, nämlich hier wie dort

ineinandergreifende Doppelvisionen zwischen Pls und Ananias, zwischen Pt und Cornelius: also ein stehendes Mittel, um entfernte oder sich fremde Personen in Berührung und Wechselwirkung mit einander zu bringen; hier wie dort aber auch die ausdrückliche Beglaubigung des Geschauten durch die eigenen Erzählungen der Schauenden. Hätte sich das aber in Wirklichkeit so verhalten, so wäre schwer zu begreifen, wie trotz des himmlischen Gesichts Pt in Antiochia (Gal 2 11—14) noch so ganz schwankend sich habe benehmen können. Aber wie diese Scene in Antiochia, welche noch die Clementinen (Hom. 17 19) nicht vergessen können, sind ja auch die unausgesetzten Kämpfe des Apostels mit den korinthischen, galatischen, ephesinischen, römischen Gegnern übergangen. Titus, der in Gal und II Kor eine so wichtige Rolle spielt, aber freilich ein Unbeschnittener und Veranlassung zum jerusalemischen Streite war, wird als anstössige Erinnerung mit tiefem Stillschweigen übergangen. Dagegen verkehren Jakobus und Pls mit einander wie gute Freunde, und erst bei Gelegenheit der Wiedererwähnung des von ihnen vereinbarten Aposteldecrets 21 25 erfährt man 21 20 21 gelegentlich, wie misstrauisch die grosse Mehrheit der jerusalemischen Gemeindegenossen auf Pls und sein Lebenswerk hinblickte.

9. Heidenchristlicher Standpunkt.

Das Heidenchristenthum erscheint sonach in unserem Buche nicht mehr als die ursprüngliche Stiftung des, die Schranken der Urgemeinde durchbrechenden, Pls, sondern als die legitime Frucht des urapost. Christenthums (Ovb XXXIII, Hgf 586 594). Insofern ist der Universalismus dem Christenthum von vornherein eingestiftet (1 8 2 6—11), wie solches gleich 2 39 3 25 26 den Juden mitgetheilt wird. Aber diese selbst verhelfen ihm durch ihren Unglauben auch zur geschichtlichen Verwirklichung, indem sie durch Verfolgungen sowohl die erste Mission der Urgemeinde veranlassen (8 1), als auch den Pls von Anfang an (9 29 30) nöthigen, die Heiden aufzusuchen. So bringt im Grunde schon der 1. Theil die principielle Frage nach Particularismus oder Universalismus des Christenthums zur Lösung in dem Nachweise, wie das Evglm nach Samaria kam (8 4—8 25), durch Philippus (8 26—40) und Pt (10 1—11 18) den Proselyten, ja endlich geradezu den Griechen (11 19—21) gepredigt wird. Pls aber tritt nur in bereits vollkommen gebahnte Wege ein, zu deren Beschreitung ihn die jerusalemische Urgemeinde auch ausdrücklich bevollmächtigt (15 1—34). Eine analoge Verschiebung der Geschichte hatte durch Antecipation der Scene in Nazaret Lc 4 16—30 zu Gunsten des gleichen heidenfreundlichen Programms statt gehabt. Was Christus im 3. Evglm, das erfährt nun auch Pls in Act. Der Glaube, welchen er unter den Heiden findet (16 29—34 17 4 12 34 18 4 19 10 17 26) und der in manchen Fällen mit dem jüd. Unglauben contrastirt (13 6—12 42—50 14 1—5 18 19 18 7—17 28 28—31), liefert den Beweis, dass auch jene zum Messiasreiche bestimmt sind. Das Judenthum als Religion ist mit dem Christenthum identisch und von ihm gänzlich aufgesogen, das Judenthum dagegen als Nation um seines Widerspruchs mit dem Christenthum willen bereits preisgegeben. Das ist einfach der Standpunkt des Heiden- und Massenchristenthums der Zeit, welchem die eigene heidnische Vergangenheit viel mehr Verständniss für gewisse, durch praktische Handgreiflichkeit sich empfehlende, Grundgedanken der jüd. Gesetzesreligion sicherte, als für die ursprünglichen Probleme und Aufgaben des Paulinismus.

Aus Letzterem ist überhaupt nur das universalistische Princip in voller Klarheit beibehalten worden (Zl 353f, Ovb XXXI), während die volle Reception der, von ihrem nationalen Boden abgelösten, jüd. Religion der Art und Weise entspricht, wie das Heidenchristenthum den Paulinismus von Anfang an verstanden, bzw. missverstanden hat (Harnack 251f).

10. Katholischer Charakter.

Die auf dem beschriebenen Standpunkt angelangte Christenheit sucht sich in unserem Werke ihre eigene Vergangenheit verständlich zu machen, und zwar in einer solchen Weise, dass sich das Interesse der Betrachtung wesentlich an die Person des Pls heftet, welcher bei aller Lückenhaftigkeit der Berichterstattung doch der eigentliche Held des Ganzen bleibt. Davon, dass er selbst die Grundfrage nach dem Verhältnisse des Alten zum Neuen anders beurtheilt habe und ein principieller Gegner der Gesetzesreligion an sich gewesen sei, war dem werdenden Kirchenthum, dem das Christenthum selbst unter der Firma eines neuen Gesetzes erschien, jede Ahnung entschwunden. Dies aber ist nur eine Eigenthümlichkeit fast des gesammten Alterthums, keine eigentliche Entwickelung, kein Werden aus dem Gegensatze zu kennen, sondern jedweden in der Gegenwart erreichten Zustand, wofern er sich nur allgemein empfohlen und bewährt hat, sofort auch als selbstverständlicher Weise uralt, als von jeher dagewesen, als von Gott nicht bloss gewollt, sondern wo möglich auch selbst eingeführt vorzustellen. Darum bleibt in unserem Werke der erkennbarste Fortschritt der christl. Sache doch meist nur der geographische, die Fortbewegung der apost. Reisen. Diesem Eindruck folgend, konnte man in dem Gang des Evglms von Jerusalem über Antiochia nach Rom den Plan und Zweck des Ganzen finden (vgl. Ws § 49 5). Gleichwohl ist diese Auffassung schief; denn nicht wie das Evglm, sondern wie Pls nach Rom gekommen ist, wird erzählt. Die Gestalt des Apostels wird so gezeichnet, wie sie unter der Voraussetzung, dass in jenem katholisch werdenden Heidenchristenthum die directe Stiftung des Pls, in der heidenchristl. Religiosität die aufgegangene Frucht seiner Säemannsarbeit zu finden sei, allerdings ungefähr ausgesehen haben müsste.

Der Autor ad Theophilum will den Weltbau der christl. Kirche schildern; er befolgt auch wirklich in dem allgemeinen Grundriss, nach welchem seine Darstellung dieses Werk aufgeführt werden lässt, geschichtliche Erinnerungen. Die Baumeister und Werkleute aber, welche dabei betheiligt sind, zumal die beiden Hauptapostel selbst, dann aber auch das gesammte übrige Personal, nicht am wenigsten auch die Mitglieder der Synode zu Jerusalem, treten im kirchlichen Kostüm einer späteren Zeit auf den Schauplatz und handeln unter Voraussetzungen, welche, geschichtlich genommen, z. Th. erst die Folgen und Erträgnisse ihrer eigenen Lebensarbeit, vor Allem aber derjenigen des Pls bildeten. Die ganze Scenerie ist diejenige der werdenden kath. Kirche. Ist Lc der an sich so bezeichnenden kirchlichen Ueberlieferung gemäss ein Maler, so gehört er entschieden in die Reihe jener älteren Meister, deren jedesmalige Gegenwart schon an der Gewandung erkannt werden kann, darin die Personen der heiligen Geschichte bei ihnen auftreten. Insofern tritt die Apostelgeschichte immerhin heraus aus dem Verband wirklicher Geschichtsbücher und reiht sich ein in die, im Alterthum so reichlich vertretene, Classe derjenigen Darstellungen, deren Inhalt nur theilweise in der Vergangenheit, zum guten Theile aber auch in der unmittelbaren Gegenwart der betreffenden Schriftsteller liegt. Man schreibt eben aus der Zeit und für die Zeit.

Feierlicher Eingang und Programm des Buches: Jesu Abschied von den Seinigen. 1 1—11. Die sog. Himmel- oder Auffahrt war Lc 24 50—53 in die evang. Geschichte eingeführt und schon kurz erzählt worden. Jetzt werden Ort, Zeit und Abschiedsworte in eingehenderer und bestimmterer, im Einzelnen auch verbessernder Weise berichtet. Zu 1 s. Einl. I 3. *Den ersten* (πρῶτος wie Joh 1 15 30 für πρότερος) *Bericht* (λόγοι sind in der Büchersprache des Alterthums die einzelnen Buchrollen eines zusammenhängenden Werkes) *zwar haben wir* bereits *erstattet;* denn so ist im Gegensatze zu λόγον (ἀπο) διδόναι = Rechenschaft geben, 19 40, λόγον ποιεῖσθαι II Mak 2 30, bzw. 31, zu nehmen; daher λογοποιός = ἱστορικός. Der πρ. λόγ. war an Theophilus Lc 1 3 gerichtet und bezog sich auf *Alles, was Jesus angefangen hat zu thun und zu lehren* (Zusammenfassung der ganzen Wirksamkeit Jesu; so auch Papias bei Euseb. KG III 39 15 τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα), wobei mit ὧν (Attraction für ἅ) ἤρξατο der Anfangsmoment in populär veranschaulichender und bei Lc geläufiger (z. B. 11 4, Lc 7 38) Weise hervorgehoben erscheint, während schon der terminus ad quem 2 beweist, dass die Handlung nicht darauf beschränkt zu denken, sondern auch noch in ihrem Fortgange gemeint ist. Fraglich ist hier, ob διὰ πν. ἁγ. im Hinblick auf 4 Lc 24 48 49 mit *nachdem er Befehl gethan* (Ovb) oder unter Annahme einer Inversion mit *auserwählt hatte* (Wdt) zu verbinden sei. Jedenfalls entspricht es einer bekannten Gepflogenheit (s. zu Lc 4 1), wenn auch hier der *heilige Geist,* dessen Inhaber Jesus war Lc 4 14 18, es ist, vermöge dessen er seinen Jüngerkreis bildete oder aber, was doch der Wortfügung entsprechender erscheint, diesem Jüngerkreis Aufträge hinsichtlich der Zukunft seiner Gemeinde ertheilte. Vor der Himmelfahrt werden somit diese Jünger noch durch den ihnen transcendent gegenüberstehenden Geist geleitet, erst mit dem Pfingstereigniss wird er immanentes Princip. *Aufgenommen wurde* Jesus in den Himmel in der 9 näher beschriebenen Weise; über den term. techn. assumptio = ascensio s. zu Lc 9 51. Statt eines, dem μέν 1 entsprechenden, Satzes (etwa: dieser 2. Theil aber soll nun erzählen, was sich seit der Auffahrt ereignet hat) wird 3 die Erwähnung der Apostel Anlass, die Satzbildung fallen zu lassen und den weiteren Verkehr Jesu mit seinen Jüngern zu beschreiben. Die *mancherlei Erweisungen,* d. h. verschiedenen Erscheinungen des Auferstandenen sollen *40 Tage lang* stattgehabt haben: eine für derlei Zwischenzustände schon aus den Geschichten von Moses, Elias und Jesus (s. zu Mt 4 11), dazu auch des Esra IV Esr 14 23 36 42 44 45 bekannte, aber I Kor 15 8, Apk 1 12—20 noch unbekannte Zahl. Wie auch 13 31, so soll damit der Schein zerstört werden, als habe die Auffahrt schon am Abend des Auferstehungstages selbst stattgehabt (s. zu Lc 24 51), während ὀπτανόμενος, womit der nur mit einem Scheinkörper versehene Raphael Tob 12 19 seine Daseinsform bezeichnet, zeigt, wie das ὤφθη Lc 24 34 vorgestellt ist. Wenn Jesus aber Lc 24 25—27 38—41 45 46 vor Allem den, durch die Katastrophe erschütterten, Glauben

der Jünger festigt, bespricht er während der 40 Tage hier die *Angelegenheiten des Gottesreiches.* Mit καὶ συναλ. 4 wird nicht sowohl die allgemeine Beschreibung des Verkehrs mit den Jüngern fortgesetzt (Wdt), als vielmehr die letzte Zusammenkunft beschrieben (Ovb). Die Uebersetzung „als er sich mit ihnen versammelt hatte" (συναλίζειν bedeutet allerdings auch bei Josephus versammeln) würde der Form συναλισθείς entsprechen, während συναλιζόμενος (erleichternd lesen griech. Väter συναυλιζόμενος, D συναλισκόμενος) die auch 10 41, Lc 24 30 41—43 hervorgehobene Speisegemeinschaft (vg: convescens) des Auferstandenen mit den Seinigen (Wzs 600) bezeichnet, wörtlich „mit Jemandem Salz essen". *Nicht weichen* sollen sie, *sondern abwarten* (περιμένειν classisch, nur hier im NT) *die Verheissung des Vaters, welche ihr von mir,* sagte er, *gehört habt,* womit der Moment Lc 24 48 nachträglich vor den jetzigen verlegt scheint. Da aber alle folgenden Reden des Scheidenden Lc 24 47—49 reproduciren, liegt wohl hier nur ein allerdings ungeschicktes, weil missverständliches Selbstcitat vor. Gemeint ist der Geist, welcher vom Vater ausgeht Joh 15 26, was auch sofort 5 ausgesprochen wird, und zwar mit Worten aus Mc 1 8 = Mt 3 11 = Lc 3 16 = Joh 1 33, die aber auch 11 16 aus dem Munde des Täufers auf Jesus selbst übertragen sind. Die Zusammenkunft 6 ist nicht etwa von der 4 angedeuteten zu unterscheiden, sondern *die also zusammengekommen waren,* d. h. zunächst zu gemeinsamem Mahle sich versammelt hatten, *fragten ihn,* nämlich auf dem daran sich schliessenden Gang in der Richtung nach Bethanien Lc 24 50, daher sie 9—11 unter freiem Himmel sich befinden und v. 12 nach Jerusalem zurückkehren: *Herr, stellst du in dieser Zeit* (οὐ μετὰ πολλ. ταύτ. ἡμ. 5, weil die Verheissung des Geistes Jo 3 1 2 unmittelbar zur Schilderung der messianischen Zeit überleitet) *wieder her* (s. zu ἀποκατάστασις 3 21) dem, d. h. *für Israel das Reich?* Sonach hält sich die Erwartung des ältesten Jüngerkreises noch vollkommen innerhalb des nationalen Rahmens. Dem Verfasser aber kommt es bei dieser Erweiterung des Bildes Lc 24 50—53 hauptsächlich auf 7 an, womit erst die letzten Bedenken wegen Erfüllung der Lc 21 32 noch aus den älteren Quellen reproducirten Verheissung beseitigt sind. Kein Mensch kennt nach I Th 5 1 χρόνους καὶ (warum statt dessen hier ἤ steht, s. zu Mt 5 17) καιρούς, horas et moras des göttlichen Geschichtsplans, vgl. auch „Tag und Stunde" Mt 24 36. Denn diese *hat der Vater festgesetzt vermöge seiner* ihm eigenthümlich zukommenden *Machtvollkommenheit.* Dem also in ungewisse Form gestellten Schlusspunkt stellt ἀλλά 8 den Anfangspunkt mit der Sicherheit seiner praktischen Aufgaben und der göttlichen Ausrüstung behufs ihrer Lösung gegenüber. *Kraft werdet ihr empfangen, wenn der heilige Geist auf euch gekommen sein wird, und werdet meine Zeugen sein,* wie Lc 24 48, Joh 15 27, *in Jerusalem,* welches wie Lc 24 47 als der Ort erscheint, von welchem auch das Gesetz des neuen Bundes ausgeht, wie zuvor dasjenige des alten: Ueberwiegen des idealen und programmmässig correcten Gesichtspunktes über die geschichtliche Realität der galiläischen Anfangs- und Uebergangszeit. Nach und nach erweitert sich der Schauplatz der in diesem Buche geschilderten Entwickelung: *Samaria* kommt 8 5 25 in Sicht, *das Ende der Erde* 13 47: diese Endstation, das τέρμα τῆς δύσεως Clem. Rom. Cor 5 7, ist Italien, bis wohin der Bote des Evglms zuletzt begleitet wird. In Darstellung solcher Erfüllung der Mission Mt 28 19 liegt der Plan des Buches vor Augen (s. Einl. I 3). Zur *Wolke* 9, in welcher die Gegenwart und Wirksamkeit göttlicher

Allmacht sich ankündigt, vgl. Lc 1 35 9 34, Apk 11 12, besonders aber die Wurzel dieser Vorstellung in ihrer messianischen Beziehung Dan 7 13, Mc 13 26 14 62. Der Engel **10** sind es zwei, wie Lc 24 4 = Joh 20 12. Ueber die weissen Kleider s. zu Lc 24 4. Das Viri Galilaei, quid statis adspicientes in coelum (einst Text gegen Galilei) ruft **11** von dem fruchtlosen Nachsehen ins Blaue (vgl. LANGE II 12) zu der Arbeit der Gegenwart zurück, deren Lohn gewährleistet ist in dem, welcher zwar den Blicken entschwunden, aber darum nicht verloren, sondern gleich Henoch Gen 5 24, Moses, Jos. Ant. IV 8 48, und Elias II Reg 2 11 in die Wohnung Gottes entrückt ist, von da aber *ebenso,* d. h. „mit den Wolken des Himmels" Lc 21 27, Apk 1 7 zurückkehren wird; s. zu Mc 14 62.

Sofern hier nur die 11 Jünger als Zeugen der Himmelfahrt erscheinen, ist das Auditorium für die letzten Reden gegen Lc 24 33 verengert, während diese selbst auf einen längeren Zeitraum vertheilt sind. Zwischen der Abfassung von Lc und Act muss wenigstens so viel Zeit verflossen sein, als hinreicht, um die Entstehung von der Tradition der 40 Tage (diese waren nöthig für die mancherlei Christuserscheinungen I Kor 15 4—8) oder ihre Aneignung, unter Umständen auch selbständige Production im Geiste des Schriftstellers begreiflich erscheinen zu lassen. War die 1. Darstellung der Himmelfahrt dem Bedürfnisse eines Schlusspunktes für die im πρῶτος λόγος berichteten Erscheinungen des Auferstandenen entsprungen, so entsprach die 2. dem Bedürfnisse, dem δεύτερος λόγος einen feierlichen und glänzenden Eingang zu geben. Die 40 Tage (die Valentinianer haben dafür 18 Monate, IREN. I 30 14) bilden gleichsam die Propyläen für die folgende Geschichtserzählung. Vgl. HARNACK 172 f, KRENKEL, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Pls 1890, 387—391.

Das Apostelcollegium. 1 12—26. Mit *einen Sabbaterweg habend* wird **12** nicht die Entfernung Bethaniens Lc 24 50 oder der Stätte der Auffahrt, sondern des Oelbergs (s. zu Lc 19 29) von Jerusalem angegeben. Nach Jos. Ant. XX 8 6 betrug dieselbe 6, nach Bell. V 2 3 nur 5 Stadien, während Bethanien 15 Stadien von Jerusalem lag, Joh 11 18. Nun darf man nach rabbinischer Ueberlieferung am Sabbat nur einen Weg von 2000 Ellen, nach EPIPHANIUS = 6 Stadien, gehen, was mit Ex 16 29 begründet wurde (SCHR II 398). Alte und neue Ausleger wollten daraus schliessen, dass die Auffahrt an einem Sabbat stattgefunden habe, während v. 3 auf einen Donnerstag führt, wenn freilich auch nicht gerade auf den 28. April des Jahres 29 kurz vor Mittag (PATRIZI 4). Wohin sie **13** *eintraten und auf den Söller stiegen,* ist nicht gesagt; daher grosse Meinungsverschiedenheit unter den Exegeten. Aber nach 2 46, Lc 24 53 hielten sich die ersten Gläubigen gewohnheitsweise (διὰ παντός, daher καταμένοντες, προσκαρτεροῦντες, καθεζόμενοι) im Tempel auf, indem sie sich noch ganz unbefangen als in den theokratischen Verband eingeschlossen erachteten; s. zu 2 2. Wäre wie 9 37 39 20 8 das Obergemach (s. zu Mc 14 15 = Lc 22 12) eines Privathauses gemeint, so würde das wohl auch hier irgendwie angedeutet sein. Von den Apostelkatalogen Mt 10 2—4 = Mc 3 16—19 = Lc 6 14—16 unterscheidet sich der als Einleitung zu der folgenden Geschichte gegebene dadurch, dass in der 2. Tetrade Philippus und Thomas stehen, die auch Joh 14 5 8 ein Paar bilden, worauf die durch die alte Tradition von dem nach Indien verbrachten Evglm unter sich und auch mit Thomas verbundenen Namen Bartholomäus und Matthäus, endlich noch in der 3. die unbekannteren Jünger erscheinen, zuletzt ein Judas, an welchen sich wie Lc 6 16 der Gleichnamige, der überall der letzte sein muss, anschliessen würde, wenn es sich nicht gerade um seine Ersetzung handelte. Die Genannten **14** *lagen alle einmüthig* (ὁμοθ. = Jer 32 39 לֵב אֶחָד וְדֶרֶךְ אֶחָד) *ob,* wörtlich beharrten (vgl. 6 4) bei *dem Gebet, sammt Weibern und* namentlich auch *Maria, der Mutter Jesu,* welche erst hier wieder hervortritt, *und seinen Brüdern,* deren Unglaube

Mc 3 21 32, Joh 7 5 sich an der Thatsache der Auferstehung gebrochen zu haben scheint. Die Zahl der so in Jerusalem vereinigten (ἐπὶ τὸ αὐτό = יַחְדָּו, immer örtlich gebraucht) *Namen* (unclassisch, aber wie שֵׁמוֹת) wird **15** angegeben: die Zahl der Apostel verzehnfacht, ähnlich zu beurtheilen wie die Zahl Lc 10 1 17. Ihr Sprecher ist jetzt schon Pt, wie in Erfüllung der Mt 16 18 ihm zuerkannten Stellung und in Fortsetzung der Mt 15 15 16 16 vorliegenden Darstellung. Seine Rede 16—22 beginnt **16** mit einer feierlichen und ehrenden Anrede, um sofort den Thatbestand, welcher zum Handeln auffordert, darauf aber 21 22 darzulegen, was auf Grund desselben zu thun ist. So wenig wie der Tod des Messias war auch sein Verrath durch einen der Jünger ein den göttlichen Geschichtsplan durchkreuzendes Geschick, sondern *es musste* nach göttlichem Rathschluss *die* 20 citirte *Schrift erfüllt* und dadurch Judas *ein Wegweiser für Jesu Häscher werden,* Mt 26 47, Joh 18 3, nämlich **17** *insofern als* (ὅτι = εἰς ἐκεῖνο ὅτι wie Joh 2 18 9 17) *er zu uns gezählet war.* Hätte nämlich Judas *das Los dieses Dienstes,* d. h. Antheil am (gen. partit.) apost. Amt (Rm 11 13), nicht gehabt, so würde auch die Schrift, welche von einer erledigten und wieder zu besetzenden Amtsstelle handelt, nicht haben in Erfüllung gehen können. Der bildliche Ausdruck κλῆρος bezieht sich bereits auf die 26 folgende Losung und bezeichnet wie 8 21 26 18 etwas durch das Los zu Theil Gewordenes = Antheil überhaupt. Ehe nun aber die Schriftstelle selbst citirt wird, folgt **18** ein Bericht über das Ende des Verräthers, *welcher sich einen Acker erworben hat aus dem Lohn der Ungerechtigkeit* (s. zu Lc 16 8) *und, kopfüber gestürzt, mitten entzwei geborsten ist, und alle seine Eingeweide wurden ausgeschüttet.*

Mit Mt 27 3—10, wo Judas durch Selbstmord umkommt, während er nach dem Zusammenhang von 18 mit 19 auf seinem gekauften Acker einen tödtlichen Sturz erlitt, ist dies weder durch Abschwächung des ἐκτήσατο in den Gedanken, es sei für das zurückgegebene Verräthergeld ein Acker (von den Synedristen) gekauft worden, noch durch die abenteuerliche Combination auszugleichen, der Strick sei gerissen, Judas aber auf den Bauch gefallen; in diesen Thatbestand würden sich dann die beiden Berichte reinlich getheilt haben: Mt expressit facti initium, Lc finem (so seit Casaubonus die Harmonisten). Aber πρηνής (Gegentheil ὕπτιος) γενόμ. ist nicht = ἀποκρεμάμενος, suspensus (was vg frischweg aus Mt 27 5 einträgt; daher auch Lth: und erhängte sich), sondern = prorsus in faciem lapsus.

Schon um des verknüpfenden οὖν willen kann diese ganze Erzählung nicht etwa mit Vielen (seit Calvin bis auf Ws § 50 2) für eine Einschaltung des Berichterstatters genommen werden. Andere beschränken daher eine solche Annahme auf **19**, wo vor einer Versammlung jerusalemischer Christen nicht bloss wie auch 4 16 der Ausdruck πᾶσιν τοῖς κατοικ. Ἱερουσαλήμ (welchen das 18 Erzählte nach lucanischem Lieblingsausdruck *kund geworden* sein soll) gebraucht ist, sondern auch Pt seine und seiner Zuhörer Muttersprache, in welcher er aber redend gedacht werden muss, wie ein völlig Fremder als τὴν ἰδίαν διάλεκτον αὐτῶν bezeichnet und den Ausdruck חֲקַל דְּמָא ins Griechische übersetzt, was freilich nach Klostermann (1—8) vielmehr = κοιμητήριον Mt 27 8 wäre.

Somit ist die Rede des Pt eine freie Bildung und die ganze Erzählung eine Ueberlieferung späteren Datums. Gemeinsam ist ihr mit derjenigen des Mt nur der plötzliche Tod des Verräthers und der Name des Grundstücks Mt 27 8. Die Schauder erregende Benennung desselben nahmen die Christen für das Geschick des Judas in Anspruch, dessen schreckhafte Gestaltung unter ihnen als göttliche Nothwendigkeit feststand. Aber weder die Art und Weise dieses Todes selbst, noch des Zusammenhanges, in welchem derselbe sich mit dem Grundstück befand, stand fest, und schon Papias kennt eine 3. Version, derzufolge der Tod zwar auch auf dem Acker, aber in Folge schwerer und ekelhafter Erkrankung stattgehabt hätte (O. v. Gebhardt und A. Harnack, Patr. apost. opera I 2 [2], 93 f). Dagegen durch Fall kommen auch die Archihäretiker Dositheus (Clem. Hom. 2 24) und Simon (s. zu 8 25) um.

Auf die hier vorliegende Form dürfte der weitere Verlauf der beiden Psalmen von Einfluss gewesen sein, welche **20** citirt werden, nämlich Ps 69 26 etwas freier (aus αὐτῶν wird durch Beziehung auf einen Einzelnen αὐτοῦ) und Ps 109 8 wörtlich nach LXX. Das *Gehöft* wird gewöhnlich und wegen γάρ besser auf das Grundstück bezogen, welches durch den Tod seines Besitzers wüste geworden ist, als (mit Mr) nur für eine andere bildliche Bezeichnung der *Aufsicht* פְּקֻדָּה genommen, d. h. des Amtes eines Aufsehers: Bischofsamt I Tim 3 1, Apostelamt hier. Einen Apostelplatz einzunehmen sind **21** nur solche geeignet, welche *mit uns gegangen,* Genossen unserer Züge und Wanderungen gewesen *sind die ganze Zeit über, in welcher der Herr Jesus bei uns ein- und ausgegangen ist:* nach LXX Bezeichnung des beständigen Verkehrs 9 28, Joh 10 9. Zu τῶν συνελθ. gehört ἕνα am Schlusse 22, und dem ἐφ' ἡμᾶς sollte eigentlich ein ἀφ' ἡμῶν entsprechen. Qualification zum Apostel können somit nur solche beanspruchen, welche Zeugen des öffentlichen Auftretens Jesu von der ἀρχή (s. zu Lc 1 2, Mc 1 1) der Taufe an (ἧς könnte Attraction des Dativs sein, was aber nicht einmal in II Kor 1 4, Eph 1 6 4 1 Parallelen hätte, wird daher besser als Genetiv der Zeitbestimmung gefasst) bis zur *Aufnahme* (s. zu v. 2) gewesen sind, und zum Begriffe des Apostels gehört es, auf Grund solcher intimeren Bekanntschaft mit dem irdischen Leben Jesu auch *ein Zeuge seiner,* jenes Leben in seiner messianischen Qualität beglaubigenden, *Auferstehung* 2 32 10 41 sein zu können Joh 15 27. Dazu kommt dann noch die nach v. 8 zu erwartende Geistesbegabung, durch welche die latente Kraft (Befähigung zur Ausrüstung) zur wirksamen Kraft erhoben werden soll. Es ist nicht deutlich, ob **23** nur die 11 oder die 120 die 2 Candidaten aufstellten, die Analogie von 6 3 5 würde auf letzteres führen. Von dem Sohne des Saba (Patronymicum), dessen eigentlicher Name bald Joseph, bald Joses geschrieben wird, weiss man so wenig Näheres als von Matthias: an der Geschichtlichkeit beider Namen ist darum nicht zu zweifeln. Als *Herzenskundiger* wie 15 8 wird **24** Gott nach Ps 7 10, Jer 17 10 angeredet; auf ihn also, nicht auf Christus, ist hier wie 4 29 die Anrede κύριε zu beziehen. Der von Gott Bezeichnete soll **25** empfangen den τόπος (Stelle, Ort) *dieses Dienstes und Apostelamtes:* ἓν διὰ δυοῖν, nachdem Judas, der im Apostelkreise nicht an seiner Stelle war, von seinem Verhängniss getrieben, *an seinen eigenen Ort* gegangen, wohin er gehörte, dem Zusammenhang nach die Gehenna, während der „Ort“ der Apostel nach Clem. Rom. Cor. 5 4 7 der Himmel ist. Nach at. Sitte I Sam 10 20 21 (vgl. aber auch eine Losung zu Anfang des anderen Werks Lc 1 9) *gab man* **26** *Lose für sie:* αὐτοῖς geht auf die Zwei, wenn zu ἔδωκαν die 11 oder 120, dagegen auf diese, wenn zu ἔδ. die zuvor genannten Zwei als Subject zu denken sind. Jedenfalls wurden 2 je mit einem der beiden Namen beschriebenen Täfelchen oder sonstige Symbole in ein Gefäss zusammengelegt, welches dann geschüttelt wurde, bis das zuerst herausspringende Los die Entscheidung gab. Für συγκατεψηφίσθη ist als Uebersetzung weder hinzuerwählt (ψήφοις = suffragiis), noch *zusammengezählt* aus dem Sprachgebrauch zu belegen; das Wort ist überhaupt sehr selten, dürfte hier aber = συμψηφίζειν 19 19 stehen.

Wird einmal zugegeben, dass die Apostel zur betreffenden Zeit in Jerusalem waren (Br, Das Christenthum der 3 ersten Jahrhunderte [2] 42), bzw. dass die Christophanien I Kor 15 5—7 ebendahin zu verlegen sind (Hst 412), so hat die Erzählung, wie an die Stelle des ausgeschiedenen Verräthers ein neuer Apostel trat, nichts Verfängliches, da aus I Kor 15 5, Apk

21 14 hervorgeht, wie sehr an der Zahl gehalten wurde. Hatte dagegen die entscheidende Erscheinung nach Mt 28 7 10 16—20 in Galiläa statt (Wzs 2 f 8) und können die Apostel zur angenommenen Zeit nur dort gesucht werden (Zl 79 116), so muss auf nur allgemeine Geschichtlichkeit des Berichtes erkannt (Ovb 16) und wohl angenommen werden, dass der Verfasser eine später nothwendig erschienene Ergänzung des Zwölfercollegiums in die Urzeit hinaufgerückt habe (Seufert 83); s. zu 5 42. Jedenfalls gab es in den ältesten Zeiten einen weiter ausgedehnten Gebrauch des Apostelnamens. Wer ein apost. Charisma aufweisen konnte, war auch ein Apostel I Kor 12 28. So Pls und Silas I Th 2 6, Barnabas I Kor 9 6, Apollos I Kor 4 9, Jakobus Gal 1 19, überhaupt die Brüder des Herrn I Kor 9 5, Andronicus und Junias Rm 16 7. Dagegen sind die Phl 2 25, II Kor 8 23 Genannten bloss Abgeordnete der Gemeinden. Zu dem Zwölferkreis zu gehören, galt zumal in judenchristl. Gemeinden als eine besondere Auszeichnung. Wie es daneben aber noch viele Judenapostel gab, so stellte sich jenem mit der Zeit ein Kreis von Heidenaposteln gegenüber, deren bedeutendster Pls wurde. Vgl. Klöppel, StK 1889, 257—331.

Die Ausgiessung des Geistes. 2 1—13. Das Pfingstfest חַג שָׁבֻעוֹת Dtn 16 10 Ex 34 22 oder חַג הַקָּצִיר Ex 23 16 heisst wie 1 schon II Mak 12 32, Tob 2 1 ἡ πεντήκοστή, wozu ursprünglich ἡμέρα zu ergänzen: weil 50 Tage nach Ostern gefeiert. Je nachdem der Todesfreitag mit dem 14. oder 15. Nisan zusammenfällt, trifft der 50. Tag, zu rechnen vom „Garbentag" am 16. an, auf einen Sonntag oder auf einen Sabbat. Dieser Tag war *im Begriff erfüllt zu werden,* d. h. eigentlich zu Ende zu gehen, wie Lc 1 57 vom χρόνος gesagt ist. Da aber 15 dieser Deutung widerspricht, muss die Vorstellung zu Grunde liegen, der Tag sei, so lange er noch der Zukunft angehört, unerfüllt, erfüllt aber mit dem Moment seines Eintretens. Nicht genaue Parallelen liefern demnach die Stellen Lc 2 6 22, wo πλησθῆναι, oder Lc 9 51, Act 9 23, wo (συμ)πληροῦσθαι beim Plural ἡμέραι steht. *Alle,* d. h. die 1 15 angegebene Gesellschaft, und was sich etwa noch von Festbesuchern an sie angeschlossen hatte; wie auch aus v. 16—21 erhellt, dass die Geistesausgiessung nicht als auf den Zwölferkreis beschränkt gedacht werden darf; die ganze urchristl. Gemeinde betrachtete sich als inspirirt. Abgesehen von 1 14 erklärt schon die Heiligkeit des Festes dieses geschlossene Beisammensein der Erstlingsgemeinde. Da 2 *kam plötzlich ein Brausen vom Himmel wie von einem dahin fahrenden hastigen Wehen:* das wunderbare Brausen bestand nicht etwa selbst in einem Windstoss oder Sturm (רוּחַ סְעָרָה Ez 1 4, vgl. I Reg 19 11, Job 38 1), sondern wird mit einem solchen nur verglichen, um das Unvorstellbare doch irgendwie der Einbildungskraft nahe zu bringen. Windbrausen erscheint als Zeichen der göttlichen Gegenwart auch Jos. Ant. VII 4 1 = II Sam 5 24, wie ja Winde Boten Gottes sind Ps 104 4; vgl. die homerischen Göttererscheinungen ἅμα πνοιῇς ἀνέμοιο z. B. Od. 1 98. *Das ganze Haus, wo sie sassen* (nach Lc 24 49 καθίσατε), wird gewöhnlich als ein Privathaus gefasst; jedenfalls dieselbe Localität wie das ὑπερῷον 1 13.

Auch hier führt zwar nicht die Gebetsstunde (s. zu v. 15), wohl aber die Parallele 5 12 ἦσαν ὁμ. πάντες ἐν τῇ στοᾷ Σαλομῶντος auf den Tempel; vgl. auch Jos. Ant. VIII 3 2 ὁ ὑπερῷος οἶκος und Bell. V 5 5 τὸ ὑπερῷον μέρος, besonders aber Ant. XI 5 4 καθισάντων δὲ ἐν τῷ ὑπερῴῳ τοῦ ἱεροῦ. Weiteres ZwTh 1877, 544; 1880, 124. Wie der Ursprung der christl. Gemeinde aus Galiläa nach Jerusalem verlegt und so unmittelbar über dem Grabe die Kirche gebaut erscheint, so wird auch wieder in Jerusalem der Tempel, das Centrum der alten Theokratie, zur Geburts- und Ausgangsstätte der neuen Gottesgemeinde (Olsh). Erdbeben und göttliche Stimmen erfolgen an dieser Stätte und zur Pfingstzeit auch Jos. Bell. VI 5 3. Daher 6 Anwesenheit einer grossen Menge vorausgesetzt werden kann, ohne dass die Jünger aus dem Hause getreten sind.

Auf ein visionäres Ereigniss deutet der Ausdruck 3 *es erschienen ihnen sich vertheilende Zungen wie von Feuer,* züngelnde Flammen, wie sie Ps 29 7 den Blitz charakterisiren. Daher die natürliche Wundererklärung hier von

elektrischen Naturerscheinungen sprach (Rnn, Ap. 62). Aber das Feuer gehört hier wie 7 30 zur Versinnbildlichung der Gegenwart göttlicher Machtwirkung, speziell des heiligen Geistes, s. zu Mt 3 11 = Lc 3 16. Die Zungengestalt aber steht in Beziehung auf die alsbald sich offenbarende Gnadengabe des „Redens mit anderen Zungen". Als Subject zu ἐκαθ. ist weder πῦρ noch πνεῦμα, sondern aus dem Zusammenhang zu ergänzen: eine von ihnen. Dennoch *reden* 4 die betreffenden Personen *mit Zungen*, und zwar *mit andern*, d. h. nach 6 8 11 in fremden Sprachen. Wie hier, so ist wohl auch Mc 16 17 („neue Zungen") im Gegensatz zur Muttersprache zu verstehen.

Nun erinnert aber schon der Beisatz καθὼς τὸ πν. ἐδ. ἀποφθέγγεσθαι (= eloqui, in LXX von prophetisch begeistertem Reden gebraucht) αὐτοῖς an I Kor 12 8 ᾧ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πν. δίδοται und 11 καθὼς βούλεται (τὸ πνεῦμα), wornach nicht bloss die Gabe selbst, sondern auch Art und Maass ihrer Vertheilung Sache des heiligen Geistes ist. Ebenso hat man bei der Beurtheilung dieser eigenthümlichen Erscheinung des Urchristenthums vom locus classicus I Kor 12—14 auszugehen, demzufolge die sog. Glossolalie in keinem Fall als ein Reden in anderen Sprachen, wohl aber als eine dunkle und abgebrochene, unzusammenhängende und orakelhafte, dem gemeinen Verständniss so gut wie jede fremde Sprache (vgl. I Kor 14 10 11 und besonders 21, woher wohl der Ausdruck γλ. ἕτεραι) sich entziehende Gebetsweise zu denken ist, welche nicht bei gewöhnlichem, hellem Bewusstsein, sondern unter Ausschluss reflexionsmässiger Vermittelung in ekstatischem Zustande sich vollzieht. Aber der Gebrauch des Wortes γλῶσσα in diesem übertragenen und technischen Sinn hielt nicht lange vor; hier wenigstens ist γλῶσσα = διάλεκτος 6 8 und entsprechen den ἑτέραις γλώσσαις 11 ἡμέτεραι γλῶσσαι, wie auch den redenden Galiläern 7 der Völkerkatalog 9—11 gegenübersteht, auf dessen Inhalt vielleicht schon die „zertheilten Zungen" 3 weisen. Ein derartiges philologisches Wunder spielt auch im Leben des Apollonius von Tyana bei Philostratus eine Rolle. Dagegen wird es in der Rede des Pt V. 14—36 gar nicht mehr berührt oder vorausgesetzt. Folglich hat man geglaubt, das Sprachwunder zu einem Hörwunder herabstimmen zu dürfen: die Apostel hätten aramäisch gesprochen, seien aber verstanden worden, wie wenn sie in den Muttersprachen der Anwesenden geredet hätten. In der Mitte hält sich die Auffassung, welche den Schriftsteller an eine wunderbare Geistessprache denken lässt, deren Eigenschaft es gewesen wäre, von Allen, daher auch 9 von den Juden selbst, so verstanden zu werden, als wäre es die eigene Muttersprache. Die auch so noch auf Missverstand beruhende Vorstellung einer unmittelbaren und allgemeinen Verständlichkeit der begeisterten Rede entspricht, wie im anderen Falle das Reden in den mannigfachsten unerlernten Sprachen, der universalen Bestimmung des Christenthums, ja geradezu der Idee der Katholicität; vgl. Test. XII patr. Judas 25 εἷς λαὸς κυρίου καὶ γλῶσσα μία. In umgekehrter Beziehung zu der Geschichte von dem verwirrenden Sprachwunder anlässlich des Thurmbaus zu Babel Gen 11 7 9 bringt unser Abschnitt die menschheitliche Bestimmung des Christenthums, seine die Schranken aller Nationalitäten überwindende Bedeutung, seine wesentliche Einheitlichkeit zum bezeichnendsten Ausdruck. Uebrigens hatte mit ähnlichen, die Verbreitung des Gesetzes unter allen Völkern weissagenden, Wunder- und Zaubererscheinungen schon Philo, Dec. 9 und 11, Septen. 22, die Gesetzgebung auf Sinai umgeben, welche, wenigstens in der Synagoge nach 70, am Pfingsttag gefeiert zu werden anfing. Die rabbinische Literatur bringt mannigfache Variationen der Vorstellung, dass die Gottesstimme vom Sinai allen Völkern dadurch verständlich geworden sei, dass sie sich in 7 Stimmen und jede dieser 7 sich wieder in 10 Stimmen gespalten habe, so dass jede der 70 Nationen auf Erden Gott in ihrer eigenen Sprache reden hörte (vgl. Spitta, Die Offenbarung des Joh, 346). Aber auch Hbr 2 2—4 12 18—24 treten dem Reden der Engel und sonstigem Gepränge der himmlischen Gesetzgebung die μερισμοὶ πνεύματος ἁγίου und die πανήγυρις καὶ ἐκκλησία πρωτοτόκων gegenüber. „Wie natürlich, wenn eben diese Parallele von Anderen auch auf die Zeit der beiden Stiftungen übertragen und die Erneuerung der Theokratie durch die Constituirung der messianischen Gemeinde mit ihrer ursprünglichen Begründung auf Einen Tag verlegt wurde" (Zl 110).

Dass Leute von so verschiedener Muttersprache Zeugen des Ereignisses sein konnten, hat 5 seinen Grund darin, dass *Juden* aus allen Weltgegenden (vgl. Dtn 2 25) *nach* (εἰς zu lesen) *Jerusalem* übergesiedelt und daselbst *wohnhaft waren;* aus religiöser Gewissenhaftigkeit (über εὐλαβεῖς s. zu Lc 2 25) hatten sie sich diesen beständigen Wohnsitz ausersehen; ebenso 14, während 9 10 vielmehr Festpilger angedeutet werden, welche in Mesopotamien und Rom zu Hause

sind. Zunächst ist 6 vorausgesetzt, dass die φωνή, worunter schwerlich das laute Reden, sondern das Sausen 2 (vgl. Joh 3 8) zu verstehen, aus dem Versammlungshause hinaus ins Freie ertönte, so dass *die* daselbst befindliche *Volksmenge zusammenlief* und συνεχύθη = mente confusa est (vg), *verwirrt wurde,* wie 9 22. Man streitet, ob διάλεκτος hier und 8 (wo καί einfach die Sinnfolge anknüpft: *und wie* geht es zu, dass u. s. w.) Mundart oder wie 1 19 Sprache bedeute. Allerdings differiren die 9—11 genannten Völkerschaften nicht alle in der Sprache; aber doch sind mindestens 3, vielleicht 4 wirkliche Sprachen zu unterscheiden: Zend (Meder und Elamiter nach Jes 21 2), Semitisch (Mesopotamier, Judäer, Araber), Griechisch (Asiaten und Aegypter), Lateinisch (Römer). Das Völkerverzeichniss selbst geht von Osten 9 über das nur als Bindeglied dazwischengeschobene Judäa = Palästina und die I Pt 1 1 genannten kleinasiatischen Landschaften (über Asien speziell s. zu 6 9) nach Süden 10 *(die Landstriche des nach Cyrene hin gelegenen Libyens,* d. h. Libya Cyrenaica oder Pentapolitana, Oberlibyen mit der Hauptstadt Cyrene, s. zu 6 9, Mc 15 21 = Mt 27 32) und Westen, von wo *die hier als Einwanderer wohnenden Römer* stammen; im Unterschied von κατοικοῦντες 5 bedeuten ἐπιδημοῦντες entweder die etwa als Festpilger gerade in Jerusalem sich aufhaltenden, sonst aber in Italien wohnenden (Mr) oder die von Rom nach Jerusalem übergesiedelten Juden im Unterschiede von den hier lebenden römischen Bürgern (Wdt). Als Apposition zu allem 9 10 Vorhergehenden folgen dann noch *Juden und Proselyten,* d. h. geborene und gewordene Juden, s. zu 13 16, worauf 11 nachtragsweise *Kreter und Araber* erwähnt werden. Die 16 Völkerschaften erinnern übrigens an die 16 Enkel Noahs Gen 10 1 2 6 21 22. Nach Beendigung der langen Subjectsangabe zu ἐγεννήθημεν 8 wird das dort bereits stehende ἀκούομεν wiederholt und die angefangene Frage zu Ende geführt. Inhalt der Glossolalie bilden *die Grossthaten Gottes,* magnalia dei (vg) nach Ps 71 19, vgl. 10 46. In ihrer *Verlegenheit* sagen 12 die Leute: *Was will das sein;* aber schon א hat θέλοι, dem rec. noch ἄν voraufgehen lässt: die hypothetisch gedachte Möglichkeit. Die Glossolalie wird hier zum σημεῖον τοῖς ἀπίστοις I Kor 14 22, aber auch das Urtheil ὅτι μαίνεσθε I Kor 14 23 wird laut, indem 13 *Andere sie verhöhnen und sagen: Sie sind voll Mostes,* statt „Geistes" Eph 5 18. Die heilige Begeisterung in ihrem ersten, noch überschwänglichen Auftreten erscheint dem Spott der Welt als trunkene Ueberreiztheit. So erging es nicht bloss der Hanna als Urbild der Zungenredner I Sam 1 12 13, sondern einigermaassen auch dem Herrn selbst Mt 11 19 = Lc 7 34. Da es nicht Eigenschaft des Weins ist, neue Sprachkenntnisse beizubringen, blickt hier der ursprüngliche Sachverhalt durch, wie auch die folgende Rede des Pt gleichsam die ἑρμηνεία γλωσσῶν I Kor 12 10 30 14 5 13 26—28 vertritt; ähnlich und doch wieder ganz anders Jer 23 9. Vgl. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apost. Zeit und nach der Lehre des Apostels Pls 1888.

Wenn hier die Kirche im Glanze des Pfingstwunders in die Geschichte eintritt, so dürfte dem die Thatsache zu Grunde liegen, dass schon das nächste Pfingstfest die Gläubigen, die sich mittlerweile in Galiläa gesammelt hatten, wieder in Jerusalem gesehen hat, wo sie unter Führung des Pt das Werk des Meisters, wie dieser es liegen gelassen hatte, wieder aufnehmen und weiterführen, zugleich aber im Besitze der Erfüllung ein neues Verständniss für die Weissagung nicht bloss, sondern auch das Bewusstsein um eigene Begabung mit prophetischem Geist empfangen (Wzs 15 17f 41f). Davon entwirft die Perikope ein ideal gehaltenes Bild: der Geburtstag der Gemeinde, der geheimnissvolle Moment, da der Quell des höheren Lebens aus verborgenen Tiefen plötzlich hervorbricht. Während die Festzüge zum Tempel hinaufziehen,

sind die Jünger daselbst einmüthig versammelt, um sich plötzlich durchweht, durchglüht, überwältigt zu fühlen und als Entzückte mit neuen Zungen dem Volke zu sagen, was in ihnen vorgegangen ist. Ist dieses Zungenreden identisch mit dem paulinischen, so wird sich neben die Möglichkeit, dass schon die Urapostel in derselben ekstatischen Weise, wie später die Gläubigen in Korinth, geredet hätten, die andere stellen lassen, dass jenes ekstatische Reden vielmehr in den, an enthusiastische Kulte gewöhnten, Heidengemeinden zu Hause gewesen, an unserem Orte aber in die Urzeit und Urgemeinde übertragen worden sei. Der Umsetzung in ein Sprachwunder entspricht übrigens die Veräusserlichung, welche der Begriff des heiligen Geistes selbst erfährt, welcher, wie er Lc 3 22 auf Jesus „in leibhafter Gestalt" herabfährt, so hier unter sichtbaren und hörbaren Zeichen sich auf die feierlich versammelten Jünger herabsenkt: bezeichnend für den Abstand, in welchem unser Schriftsteller sich befindet von der ursprünglichen Frische der paul. Auffassung, da der heilige Geist eine innerlich wirkende Macht war, Gotteserkenntniss I Kor 2 10, Kindschaftsbewusstsein Rm 8 14—16 und alle Tugenden Rm 14 17, Gal 5 22 23 schaffend. Prophetie und Zungenreden gehören allerdings auch dazu; aber gerade die letztere, von Pls zu unterst gestellt, wird hier zum eigentlichen Symptom und Thatbeweis des Geistesbesitzes. S. zu 8 17 und HAVET 304—313, GUNKEL 32 51—53.

Die Rede des Pt. 2 14—36. Sie zerfällt wie die 1 16—22 berichtete in 2 Hälften, deren 1. bis 21 den Thatbestand erläutert, während auf Grund desselben die 2. die Glaubhaftigkeit der Messianität Jesu darthut. In der Anrede **14** steht κατοικ. wie v. 5, τοῦτο geht auf alles Folgende und ἐνωτίζεσθαι (von οὖς) gehört zum hellenistischen Sprachgut. Das γάρ **15** steht explicativ: *nämlich diese sind nicht trunken;* buchstäblich genommen führt dies auf die unvollziehbare Vorstellung, dass der Sturm der Begeisterung bei den Uebrigen noch fortgedauert habe; aber Pt tritt nur als Anwalt der ganzen Gemeinde auf, ohne sich von ihr zu trennen (WDT). Die *dritte Stunde,* morgens 9 Uhr: ob dieselbe dem Gebet gewidmet war, ist sehr zweifelhaft, SCHR II 237. Dagegen gilt hier die Regel I Th 5 7, Rm 13 12 13. *Sondern* **16** *das,* was sie als Trunkenheit beurtheilen, *ist* vielmehr *das* Jo 3 1—5 *Ausgesagte.* Die Stelle ist meist nach LXX angeführt, aber doch mit einzelnen Freiheiten, wie **17** ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις = בְּאַחֲרִית הַיָּמִים (solenner Ausdruck nach Jes 2 2, Mch 4 1 für die der Wiederkunft unmittelbar vorangehende Zeit Hbr 1 1, Jak 5 3, II Tim 3 1) für μετὰ ταῦτα, was übrigens B aus LXX beibehält. *Ich werde ausgiessen* ἐκχεῶ (Bild vom fruchtbaren Regen) *von meinem Geist:* dieser als ein Ganzes gedacht, davon die Menschen, *alles Fleisch,* nur Theilkräfte empfangen (GUNKEL 32 52). Nur des Parallelismus wegen wird diese Vertheilung im Folgenden durchgeführt, wobei θυγατ. an 1 14, ὁράσεις ὀφ. an v. 3 erinnert, *Gesichte und Träume* (ἐνυπνίοις ἐνυπνιάζεσθαι Hebraismus) aber als verschiedene Formen erscheinen, unter welchen ein Offenbarungsinhalt sich mittheilt. Abweichend vom Urtext (selbst über Knechte u. s. w.) wiederholt **18** den Inhalt des Vorigen: *und zwar,* καίγε wie 17 27, Lc 19 42. Obgleich die Geistesmittheilung an keine irdischen, namentlich auch an keine nationalen Schranken gebunden ist, so bleibt es doch jedenfalls dabei, dass sie nur treuen Knechten und Mägden des Herrn zu Theil wird. Mit Beziehung auf die Darstellung v. 3 wird **19** Jo 3 3 citirt, wobei die *Wunder und Zeichen* (letztere fehlen hier in LXX, die Zusammenstellung oft in LXX und Act = אֹתוֹת וּמוֹפְתִים miracula et portenta; der strenge Wunderbegriff liegt nur in τέρας) in Weiterführung des Textes von LXX eingetheilt werden in solche, die ἄνω und die κάτω geschehen. Letztere werden zuerst aufgeführt als *Blut,* d. h. verheerende Kriegszüge (MR-WDT), nicht also Blutregen (DW-OVB), *und Feuersbrunst,* nicht also Meteore und andere Feuerzeichen, und *Rauchqualm,* lauter Vorboten des nahenden Gerichts; erstere dagegen folgen **20** nach. Hinter μεγάλην fehlt אD καὶ ἐπιφανῆ = diem magnum (Apk 16 14) et manifestum, weil allen Menschen in die

Augen fallend; daher die Wiederkunft selbst ἐπιφάνεια II Th 2 8. Das Citat schliesst 21 *Wer angerufen haben wird den Namen des Herrn* Christus als des Heilandes, *der wird gerettet werden,* Rm 10 13. Der 2. Theil behandelt zunächst 22—32 die Auferstehung Jesu als Beweis für seine Messianität einerseits, als Voraussetzung für die Ausgiessung des heiligen Geistes andererseits. Zunächst wird 22 als Object des folgenden Satzes genannt *ein Mann,* als Messias *ausgewiesen von Gott an euch durch Kräfte und Zeichen und Wunder, welche Gott durch ihn in eurer Mitte gethan hat,* wie Joh 5 36 10 25. Dann wird 23 hinsichtlich seines Verbrechertodes der Auffassung gewehrt, als sei durch denselben gleichsam ein Strich durch den göttlichen Geschichtsplan erfolgt, da vielmehr Christus nur *vermöge der festgesetzten Beschlussnahme und Vorhererkenntniss Gottes* (Rm 8 29) *ausgeliefert* (ἔκδ. = πρόδοτος, nämlich durch Judas) worden sei, wie Mt 26 54. Zwar haben ihn, menschlich betrachtet, die Juden, indem sie ihn *durch die Hände Gottloser,* d. h. durch Vermittelung der heidnischen Römer (ἄνομοι wie I Kor 9 21), an das Kreuz *hefteten,* aus eigenem Antrieb *umgebracht* (ἀνείλατε, alex. Aoristform für ἀνείλετε rec.), aber damit nur erfüllt, was nach göttlichem Rathschlusse geschehen musste 3 18 4 28. Wenn irgendwo, so reichten sich hier menschliche Freiheit und göttliche Nothwendigkeit die Hand: dies die einfachste und wohl auch älteste Form, sich mit dem paradoxen Schicksal des Messias auszusöhnen; s. zu Lc 24 26. *Die Wehen des Todes* 24 stammen aus der missverständlichen Auffassung der חֶבְלֵי־מָוֶת Ps 18 5 116 3 oder חֶבְלֵי־שְׁאוֹל Ps 118 6, II Sam 22 6 bei LXX, als ob der Singular nicht hiesse חֶבֶל Strick, sondern חֵבֶל Schmerz, vgl. Jes 66 7. Aber auch das bildliche λύειν passt besser zu Fallstricken, als zu Geburtsschmerzen. Für den Verfasser aber kreist der Tod, bis dass Christus, den er zwar verschlingen, aber nicht verwinden konnte, als πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν Kol 1 18 erstand und den Geburtswehen ein Ende machte, *demgemäss, dass es unmöglich war:* zwar auch an sich betrachtet, im Sinne des Pt aber deswegen, weil die in folgender Schriftstelle ausgedrückte göttliche Nothwendigkeit schlechterdings Wiederherausgabe dieser Beute des Todes forderte. Jesus *konnte vom Tode nicht in der Gewalt behalten werden,* weil 25 *David von ihm,* wörtl. auf ihn, *spricht,* wie Ps 16 8—11 geschrieben steht, welche Stelle genau nach LXX citirt wird und ihr beweisendes Moment in 27 bringt. Als Typus des Messias nämlich spricht David in prophetischem Vorblick, vgl. 31: *Vorwärts schauend erblickte ich den Herrn vor mir immerdar, denn zu meiner Rechten* als παραστάτης, wie Sachwalter zur Rechten des Clienten stehen, *ist er, auf dass ich nicht wanken möge.* Die Aoriste 26 entspringen der Erinnerung an die im Gefolge der Gottesschau einhergehende Gottesseligkeit und Fröhlichkeit. Mein Herz = לִבִּי, Träger des persönlichen Bewusstseins, *und,* weil „der Mund aus dem Ueberfluss des Herzens redet" Mt 12 34, *meine Zunge,* freier Ausdruck für כְּבוֹדִי. Nur nach LXX war diese Beziehung auf die Glossolalie möglich. *Zudem aber auch wird mein Fleisch zelten auf Hoffnung,* wie Rm 4 18, I Kor 9 10, d. h. in der Hoffnung, nicht unterzugehen in Verwesung. Darauf nämlich wird 27 die Hoffnung des Psalmisten auf Errettung von einem drohenden Todesgeschick bezogen: *Du wirst meine Seele nicht dem Hades überlassen, noch geben,* d. h. wie 10 40 bewirken, *dass dein Heiliger* (erst die späteren hebr. Handschriften bieten den Plural) *Verwesung* (eigentlich Vernichtung, Zerstörungsprozess: so LXX als wäre שַׁחַת statt von שׁוּחַ vielmehr von שָׁחַת abzuleiten und

bedeutete statt Grube oder Grab vielmehr Verwesung = σῆψις) *schaue,* wie Lc 2 26. Die Wiederholung dieses Beweises im Munde des Pls 13 35—37 zeigt, dass hier nicht sowohl petrinische oder paulinische, als vielmehr lucanische Theologie vorliegt, wie denn auch die 27 31 vorgetragene Anschauung von der Leiblichkeit des Auferstandenen zwar mit 1 3 4, Lc 24 39—43 50, aber nicht mit der älteren, I Kor 15 4—8 bezeugten, stimmt. Die Worte **28** werden auf die *Wege des Lebens gedeutet,* welche Gott dem Messias durch dessen Auferweckung *kund gethan,* und auf die Seligkeit des status exaltationis. Seine Berechtigung, die Psalmstelle so zu deuten, will Pt **29** *offen und frei* darlegen: ἐξὸν εἰπεῖν = licet dicere. Von David, dem Ahnherrn der königlichen Familie (ὁ πατρ.), kann sie nämlich nicht verstanden werden, da sie sich nicht an ihm erfüllt hat. Ist er doch *begraben worden* I Reg 2 10 und war sein Grab bei Jerusalem noch zu sehen Neh 3 16, Jos. Ant. VII 15 3 XIII 8 4, Bell. I 2 5. Also kann er **30** nur in prophetischer Begeisterung eine Weissagung auf den Messias ausgesprochen haben, *indem er wusste, dass* nach II Sam 7 12, Ps 132 11 *Gott geschworen hat, aus der Frucht seiner Lenden,* also auf dem Wege ununterbrochener männlicher Stammfolge (vgl. die synopt. Genealogien) Einen (τινά ist zu ergänzen, statt dessen ergänzt rec. τὸ κατὰ σάρκα ἀναστήσειν τὸν Χριστόν) *auf seinen Thron zu setzen.* Wie David 25 30 als Prophet, so erscheint **31** *die Schrift* als Prophetin, vgl. Gal 3 8; dabei kann ὅτι entweder *dass nämlich* (nähere Erläuterung, so gewöhnlich) oder „da ja" (Voraussetzung einer bekannten Thatsache, Mr) bedeuten. Von dieser Thatsache der Auferstehung (οὗ neutrisch) *sind* die Apostel *Zeugen,* s. zu 1 22. Endlich 33—36 wird das Pfingstereigniss als folgerichtiger Abschluss des Werkes Jesu und Beweis seiner überweltlichen Machtstellung begreiflich gemacht. *Da er nun* **33** *durch* (Wdt) *die Rechte,* d. h. Allmacht 5 31, Jes 63 12, *Gottes erhöht ist und daraufhin die Verheissung des heiligen Geistes* (s. zu Lc 24 49) *empfangen hat, hat er dieses, was ihr* in seinen Wirkungen unmittelbar vor euch *sowohl sehet wie höret, ausgegossen:* somit ist Christus nur der Vermittler des Geistes an die Menschen, wie Joh 15 26 16 7. Den Beweis für die Erhöhung und Himmelfahrt bringt **34** die, von Jesus Mc 12 35—37 = Mt 22 41—45 = Lc 20 41—44 für sein messianisches Bewusstsein in Anspruch genommene, Stelle Ps 110 1. Denn nicht sich selbst legt David hier das Sitzen zur Rechten Gottes bei, sondern einem Andern, welchen er als „seinen Herrn" von Gott unterscheidet, und dieser Andere kann nur Christus sein: „durch die Rechte Gottes" ward er emporgezogen, und „zur Rechten Gottes" sitzt er nunmehr auch. Zum Schlusse des Citats **35** vgl. I Kor 15 25 28, wo Ernst mit dem ἕως gemacht wird. Ganz sicher und *unwandelbar* — das ist **36** Moral und Zusammenfassung der Predigt über die 3 Texte — *wisse hiernach das gesammte Haus Israel* (steht artikellos wie ein nomen proprium), *dass ihn zum Herrn* der Gläubigen, der aber 10 36 auch auf allgemeine Anerkennung Anspruch erhebt, *sowohl, als auch* speziell *zum* im AT verheissenen *Messias Gott gemacht hat* (messianische Würde etwas Gewordenes, von Gott Verliehenes, wie 4 10 27 5 31 10 38 17 31, vgl. Lchl 229) *diesen Jesus* nämlich, *welchen ihr gekreuzigt habt:* ein schwerer Schlussstein zur Krönung des Gebäudes. Die Rede soll „eine Probe der urapost. Verkündigung der Messianität Jesu" (Ovb 44) geben, beruht keineswegs auf einem aramäischen Original, sondern ist griechisch von Haus aus (Supernatural religion III 94—98) und entspricht zwar ohne Zweifel bezüglich der Methode des apo-

logetischen Schriftbeweises überhaupt, keineswegs aber auch immer bezüglich des Materials der zu Grunde gelegten Texte, der Gedankenwelt der Urgemeinde, s. zu 27.

Die Schilderung des Erfolgs der Rede. 2 37—41. Derselbe besteht darin, dass sie 37 *durchstochen wurden im Herzen:* die schmerzlichen Affect ausdrückende Phrase ist aus LXX angeeignet. Jetzt sind ihnen die Apostel *Männer* und *Brüder,* welche angefragt werden, wie Lc 3 10 12 14 der Täufer, τί ποιήσωμεν; die an den Anfang der Verkündigung Jesu Mc 1 15 erinnernde Antwort 38 fordert Taufe *auf den Namen,* wörtlich auf Grund (ἐπί bei βαπτ. nur hier) des Namens *Jesu Christi,* so dass also dieser Name Inhalt des Bekenntnisses war, darauf man getauft wurde. Das älteste christl. Bekenntniss hatte somit keinen weiteren Umfang als: Jesus ist der Christus, d. h. in einer bestimmten, geschichtlichen Persönlichkeit, nämlich in derjenigen des Nazaretaners Jesus, sind alle Verheissungen der Vergangenheit erfüllt, alle Hoffnungen der Zukunft beschlossen, begründet, verbürgt. Den Zweck solchen Glaubens gibt εἰς ἄφ. ἁμ. an, den Erfolg aber bringt der mit καί consecutivum eingeleitete Satz: *die Gabe des heiligen Geistes,* d. h. die Gabe, welche im heiligen Geist besteht, vgl. 10 45 11 17, Lc 11 13, Hbr 6 4. Den Beweis für λήμψεσθε bringt 39 die Versicherung, dass die Verheissung bestimmt sei erstlich für die anwesenden Repräsentanten des jüd. Volkes und ihre Kinder, zweitens aber auch *für Alle, die fern sind* (εἰς statt ἐν, bekannte Verwechslung der Vorstellungen der Ruhe und der Bewegung), worunter die nur in Einzelnen ihrer Vertreter jetzt eben in Jerusalem anwesenden, sonst aber in allen Theilen des römischen Reiches zerstreut lebenden Juden gemeint scheinen. Nur die Diaspora (s. zu Lc 14 23) kommt wenigstens vor gegenwärtigem Publikum in Betracht; daher *so viele* ihrer *sich* durch die evang. Verkündigung *herzugerufen haben wird der Herr, unser,* der Israeliten, *Gott* (Mr-Wdt). Dagegen spricht die Analogie von 3 26 πρῶτον und Eph 2 13 οἱ ὄντες μακράν für die gewöhnliche Beziehung auf die Heiden; s. Einl. II 9. Was er 40 διεμαρτύρατο (Aorist von διαμαρτύρεσθαι statt Imperf. διεμαρτύρετο rec.) = graviter obtestatus, adhortatus est, läuft hinaus auf: *Lasset euch retten von diesem* krummen, d. i. wie Sap 1 3, Phl 2 15 *verkehrten Geschlecht. Sie aber* 41 *nahmen sein Wort an,* wozu rec. ἀσμένως = *freudig* fügt, *und liessen sich* in Befolgung desselben *taufen, und es wurden* der Gemeinde der Bekenner, wie 47, *hinzugefügt,* also den 1 15 erwähnten 120, *etwa 3000 Seelen:* ψυχή wie נֶפֶשׁ.

Erste Schilderung des Gemeindelebens. 2 42—47. *Sie,* diese eben erst Hinzugetretenen, *waren beharrlich ergeben der Lehre der Apostel,* liessen sich anhaltend von diesen unterrichten, *und der Gemeinschaft,* hielten an der Gemeinschaft fest, welcher sie sich angeschlossen hatten. Die beiden folgenden Ausdrücke spezialisiren den Begriff der κοινωνία, des brüderlichen Zusammenhaltens Phl 1 5, Gal 2 9. Zunächst *Brechen des Brodes,* d. h. gemeinschaftliche Mahlzeiten, die aber in Analogie zu heidnischen und jüd. Gebräuchen cultische Bedeutung hatten (Lobstein, La doctrine de la sainte cène 88—91; dazu Schr, ThLz 1891, 31 f) und im sog. Herrnmahl gipfelten, vgl. 46 20 7 11 27 35. Wie schon Lc 24 30 mit diesem Ausdruck berichtet war, dass die Gläubigen zusammen zu Abend assen, so thaten sie auch forthin, wobei sie sich also täglich der letzten Mahlzeit erinnerten, welche Jesus mit den Seinen gehalten hatte, und den Befehl Lc 22 19, I Kor 11 24 25 (ὁσάκις ἐὰν πίνητε), vgl. auch 10 16, befolgten. Aus den

angeführten Stellen ergibt sich Anlass und Sinn des Ausdrucks „Brod brechen“ (Wzs 43). Merkwürdiger Weise verbindet vg κοιν. und κλάσις = communicatio fractionis panis, wesshalb die kath. Ausleger hier die communio sub una bezeugt finden. In Wahrheit ist das Brod desshalb die Hauptsache, weil es sich bei der Feier um eine wirkliche Mahlzeit mit dem Zwecke der Sättigung (Doctr. XII ap. 10 1 ἐμπλησθῆναι) handelte, wobei der Trank selbstverständliche Zugabe war und statt aus Wein auch aus Wasser bestehen konnte (HARNACK, Texte und Untersuchungen VII 2, 115—144). Die *Gebete* sind Gebetsübungen 46 1 14 3 1, wohl im Tempel statt habende Gebetsversammlungen. Im Folgenden wird **43** der gewaltige Eindruck des Pfingstereignisses berichtet (φόβος wie Lc 1 65 7 16) und mitgetheilt, wie sich in Folge dessen die Wirksamkeit der Apostel gestaltete: *Alle, die gläubig geworden waren* **44** (πιστεύσ. nach ℵB gegen πιστεύοντες), *waren beisammen*, wobei die ohne Zweifel übertriebenen Zahlen 3000 v. 41 und 5000 vgl. 4 4 ausser Spiel zu bleiben haben, *und hatten*, als ökonomische Consequenz eines familienhaften Zusammenlebens, *Sämmtliches gemein* (oder „besassen beisammen Alles gemein“, wenn ἦσαν und καί nach B ORIG. ausfallen), wobei jedoch aus 5 4 12 12 erhellt, dass diese Gütergemeinschaft nicht als gesetzlich eingeführt und streng durchgeführt gedacht ist; s. zu 4 35 6 1. Eine Art von Gemeinsamkeit des Besitzes scheint bereits zu Lebzeiten Jesu stattgefunden zu haben Lc 8 3, Joh 12 6 13 29, und bei der Stärke der socialen Motive, welche der christl. Sache von Haus aus einwohnten, ist es begreiflich, wenn Manche in begeisterter Bruderliebe und zugleich in Erwartung des nahenden Endes dieses Weltalters ihr Hab und Gut der Gemeinschaft zur Verfügung stellten oder an die Armen verschenkten. Aber angesichts des in der gesammten nt. Briefliteratur vorausgesetzten Privatbesitzes kann Gütergemeinschaft kein charakteristisches Merkzeichen des Urchristenthums überhaupt gewesen sein. Der Modus der Herstellung wird **45** beschrieben: Verkauf des Grundbesitzes κτῆμ. und der fahrenden Habe ὑπάρξεις. Dabei ergibt sich aus der Vorstellung des Verkaufs für αὐτά die des Erlöses. Aufenthaltsort betreffend **46** *waren sie emsig* (προσκαρτερεῖν wie Susan. 6) *im Besuch des Tempels*, s. zu 1 13. Während sie sich also in ihrem gottesdienstlichen Verhalten an die at. Uebung anschlossen, in steter Verbindung mit dem theokratischen Heiligthum der Nation verblieben, bildeten sich die ersten Ansätze neuer Gemeindesitten in ihren Privatvereinigungen aus. Solche hatten statt κατ᾽ οἶκον, nicht „zu Hause“ Phm 2 (gewöhnliche Auslegung), sondern domatim (ERASMUS und Nachfolger), wie 15 21, Lc 8 1 κατὰ πόλιν = von Stadt zu Stadt, also nicht verschieden von κατ᾽ οἴκους Act 20 20. Eben weil die Häuser für die ganze Gemeinde zu klein waren, entstanden einzelne Hausgemeinden, bzw. können die Rm 16 5 14 15 berührten Verhältnisse auch in Jerusalem vorausgesetzt werden. Die angedeutete Reduction des Hausbesitzes erstreckte sich sonach auf keinen Fall auf gewisse Bruderhäuser, in welche 8 3, als in die eigentlichen Sitze der christl. Gesellschaft, Pls eindringt, um letztere zu zerstören. Indem so die Gläubigen jede Mahlzeit zu einem Bruder- und Gedächtnissmahl erhoben, *empfingen sie ihre Nahrung mit Frohlocken und Schlichtheit* (griechisch bezeugt wäre ἀφέλεια statt ἀφελότης) *des Herzens* (vgl. PLINIUS: coëundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium): alles Irdische vollzog und regelte sich wie von selbst bei so fröhlicher und harmloser Stimmung, deren religiöser Grundzug sich **47** in beständigem Lob Gottes äusserte, während sie zugleich die

Zuneigung des ganzen Volkes besassen, allgemeiner Hochschätzung sich erfreuten. Letzteres würde, wenn geschichtlich, auch den ständigen und ungestörten Aufenthalt im Tempel begreiflich erscheinen lassen. *Der Herr* Christus *aber that die, welche* eben durch diesen ihren Beitritt *gerettet wurden, täglich hinzu,* nämlich τῇ ἐκκλησίᾳ, wie rec. auch liest, um dann mit ἐπὶ τὸ αὐτό („zusammen") 3 1 zu eröffnen. Viel schwieriger ist es dagegen, 2 47 mit diesen Worten zu beschliessen (אABCD vg): *auf denselben Ort hin,* womit nochmals das räumliche Beisammenbleiben der Gemeinde betont wäre, welche dieser Darstellung zufolge innerhalb der Volksgemeinschaft Israels einen engeren Verein von Messiasgläubigen bildete.

Heilung eines Lahmen durch Pt. 3 1—11. Pt und Joh *gingen hinauf* (Imperf. zur Bezeichnung der unvollendeten Handlung) *auf die 9. Stunde,* d. h. abends 3 Uhr, vgl. 2 15 10 9 30, zur Sitte der Gebetsstunden Ps 55 18, Dan 6 11. Da *ward* **2** eben *hergetragen,* gebracht, ähnlich wie Lc 5 18 19, *ein von Mutterleib an Lahmer,* wie 14 8, *an die Pforte* auf der Ostseite *des Tempels, welche die schöne,* sonst wohl auch das Nikanorthor *hiess,* Jos. Bell. V 5 3 als besonders schön gepriesen; auch auf das Schuschanthor hat man gerathen. Ueber ἐλεημ. s. zu Mt 6 1 2. Das Ansehen **4** soll dazu dienen, die Aufmerksamkeit des Kranken zu fesseln, wie denn auch **5** geschieht; zu ἐπεῖχεν vgl. Lc 14 7. Die Heilung erfolgt **6** *im Namen Jesu,* vermöge der Kraft, welche der Glaube an ihn verleiht, vgl. Mc 16 17 18. Wie die ganze Erzählung ihr Vorbild in Lc 5 18—26 hat (Zl 126), so dürfte der Zusatz *stehe auf und* rec. A aus Lc 5 23 24 stammen. Auch der Erfolg **7** ist Wiederholung von Lc 5 25; daher beiderseitiges παραχρῆμα; hier werden speziell *seine Füsse und Knöchel gefestigt.* Dass der Geheilte **8** *in die Höhe springt,* ist unwillkürliche Probe der erlangten Gesundheit. Das Weitere **9 10** nach Lc 5 26. *Zum Zweck des Almosens* war er bisher hier gesessen, wie Joh 9 8. *Da er aber* **11**, im Drange seiner dankbaren Erregung, die Apostel, um sie nicht im Gedränge zu verlieren, *festhielt, lief bei diesen das ganze Volk zusammen in der Halle Salomos* an der Ostseite des Tempels, welche nach Jos. Ant. XX 9 7 noch vom alten Bau herrühren sollte, vgl. 5 12 und Joh 10 23. Im Unterschiede von dieser στοὰ ἀνατολική war die στοὰ βασιλική auf der Südseite ein Werk des Herodes, Ant. XV 11 5.

Busspredigt des Pt. 3 12—26. Wie 2 14—21 (vgl. Ovb 58f), so dient auch hier die 1. Hälfte der Rede bis 16 zur Erklärung des Thatbestandes, d. h. des geschehenen Heilwunders. Besser als neutrisch wird **12** τούτῳ masculinisch gefasst. Zur εὐσέβεια als Grund für Gebetserhörung vgl. Joh 9 31. Auch die Manier der Zweckbezeichnung dessen, was gethan worden ist, durch den Gen. des Infin. ist aus LXX entlehnt. Wie die Apostel δοῦλοι 4 29, so heisst Christus **13** und 26 4 27 30 παῖς Gottes, weil in ihm sich die Weissagungen vom עֶבֶד יְהוָֹה Jes 41 8 42 1—7 49 3—6 52 13—53 12 erfüllt haben; daher immer in Verbindung mit dem Leidensentschluss. *Welchen ihr zwar überliefert und dem Pilatus ins Gesicht* (Gal 2 11) *verleugnet habt* Lc 23 2, Joh 19 15, *als dieser beschlossen hatte, ihn loszulassen* Lc 23 16 20—23, Joh 19 4. Nun wollte der Verfasser schreiben: „Gott aber auferweckt hat". Aber indem er **14** bei dem ihm wichtigen Gedanken von der Verschuldung der Juden stehen bleibt, welche sich *einen Mörder schenken* (χαρισθ. = condonari) *liessen* Lc 23 17—19 25, verliert er die Construction und bringt das dem μέν entsprechende δέ **15** in neuem Zusammenhang. Der

Urheber Hbr 2 10 12 2 *des Lebens* (vgl. Hbr 5 9) steht im schneidenden Contrast zum Mörder. Mit οὗ ἡμεῖς mündet die Rede in den Gedankengang 2 32 ein. *Und* 16 *auf* (ἐπί zeigt Grund und Ursache an) *dem Glauben,* nämlich der Apostel, welche die Heilung vollbracht haben, *an seinen Namen,* in welchem ὄν. das Wesen der betreffenden Persönlichkeit sich charakteristisch ausspricht, *hat diesen hier sein,* Jesu 6 ausgesprochener *Name,* womit der αὐτός als Gegenstand des Glaubens und als heilwirkende Macht bezeichnet wird, *festgemacht,* vgl. 7, *und der Glaube,* welcher *durch ihn* in uns Aposteln gewirkt wurde, *hat ihm diese vollständige Herstellung vor euer Aller Augen gegeben.* Noch ORIG. Cels. 1 7, bemerkt gegenüber der von Celsus wiederholten Anklage Mc 3 22, die von Christen geübte Wundermacht stehe allein im Namen Jesu. Die 2. Hälfte der Rede entwickelt als praktische Folgerung aus dem gegebenen Thatbestand die Aufforderung zur Busse und Umkehr, eingeleitet 17 durch eine Milderung des Vorwurfs mit neuer Anrede wie 2 29. *Und nun,* bei dieser Sachlage, *habt ihr es aus Unwissenheit gethan:* das Volk war von den Obersten irre geführt, und diese selbst hatten in Folge fanatischer Verblendung die Messianität Jesu verkannt, vgl. 13 27, Lc 23 34. Andererseits 18 war das Geschehene göttliche Nothwendigkeit, s. zu 2 23, da *Gott durch den Mund aller Propheten* Lc 24 27 einen Χριστὸς παθητός 26 23 *vorausverkündigt hat.* Nach Jes 53 12 erscheint 19 der Tod des Messias als causa meritoria der Sündenvergebung, als deren conditio sine qua non menschlicherseits μετάνοια eintreten muss. Das Bild ἐξαλ. erinnert an das Auslöschen einer Handschrift Kol 2 14, wobei nach 2 38 zugleich an das Taufwasser gedacht ist; vgl. Ps 51 9, Jes 43 25. Dann erst 20 (ὅπως bezeichnet die unter Voraussetzung der Busse zu erreichende Absicht) können *Zeiten der Erquickung,* der Ruhe II Th 1 7, Hbr 4 1—11, *kommen,* nämlich mit der Wiederkunft dessen, welcher dem Volk *vorausbestimmt,* eigentlich von Gott „vor die Hand genommen“ *ist,* um es zur verheissenen Herrlichkeit zu führen. An 21 ὃν δεῖ οὐρανὸν δέξασθαι schloss sich ein confessioneller Streit der Exegeten, indem Reformirte und Socinianer den Subjectsaccusativ mit Recht (δέξασθαι = excipere) in οὐρ., Lutheraner dagegen im Interesse der Ubiquität in ὅν (δέξασθαι mit δέχεσθαι verwechselnd und letzteres fassend, als bedeutete es occupare) fanden. Jesus ist als so lange im Himmel wohnend gedacht, bis er herniederkommen wird, um den Thron des Volkes Israel einzunehmen. Die χρόνοι ἀποκαταστάσεως πάντων sind, da das attrahirte ὧν nicht wohl auf χρόνοι, sondern auf das unmittelbar voranstehende πάντων zu beziehen sein wird, nicht die Periode der Vorbereitung auf die Parusie, die ἔσχαται ἡμέραι 2 17, welche nach 4 bereits als gegenwärtig gedacht sind, sondern = καιροὶ ἀναψύξεως 19 oder καιρὸς διορθώσεως Hbr 9 10, παλινγενεσία Mt 19 28, also *Zeiten der Neuherstellung alles dessen,* was der prophetischen Verkündigung nach als unter diese Kategorie gehörig zu erwarten ist. So bedeutet auch 1 6 ἀποκαθιστάναι die mit der Parusie verbundene Zurückführung aller Zustände und Verhältnisse zu ihrer normalen Beschaffenheit; Reorganisation und restitutio in integrum (WDT). Eine solche ward Mc 9 12 = Mt 17 11 schon von Johannes als Elias redivivus Mal 3 24 erwartet, in der verlängerten Perspective der at. Apokalyptik aber weiter in die Zukunft verlegt; ἀπ' αἰῶνος wie Lc 1 70. Die Triumphweissagungen Jesu fanden Weiterführung durch Combination mit der herkömmlichen Eschatologie, zumal den Vorstellungen von bevorstehender Welterneuerung. An den Hinweis darauf schliesst sich 22—24

ein Beweis für 21 διὰ στόμ. τῶν ἁγ. προφ. an. Zunächst wird 22 frei aus dem Gedächtniss Dtn 18 15 18 19 angeführt, vgl. Joh 1 21. An Stelle von ἐγὼ ἐκδικήσω ἐξ αὐτοῦ tritt 23 eine, seit Gen 17 14 oft wiederkehrende, Formel des Todesurtheils, hier Verstossung in die Gehenna andeutend. Auf diesen Gedanken des den Ungehorsamen drohenden Vernichtungsgerichtes kommt es im Zusammenhang der Stelle allein an. Dem μέν 22 entspricht erst das δέ 24. *Aber auch alle Propheten von Samuel,* der, obgleich er nichts Bezügliches geweissagt hatte, doch als Vater des Prophetenthums genannt ist, *und den nachfolgenden an,* wie sie im Laufe der Jahrhunderte sich einander abgelöst haben, *haben diese Tage verkündigt,* nämlich die χρ. ἀποκ. 21 und was als Vorbereitung und Einleitung dazu gehört. Summe und Moral des Ganzen 25 26 wie 2 39. *Kinder der Propheten* (vgl. Mt 23 31) *und des Bundes* 25 sind diejenigen, welchen die Erfüllung der Weissagungen und die völlige Ausführung des Bundesverhältnisses zu Gute kommen soll, Rm 9 4. Die Stelle Gen 22 18 ist wie Gal 3 8 citirt (εὐλογηθήσονται passivisch, JSir 44 21), das σπέρμα wie Gal 3 16 auf Christus bezogen. *Euch zuerst* 26, sowohl den nachfolgenden Generationen, als auch den übrigen Völkern gegenüber, auf welche erst durch Vermittelung des Volkes Israel das Heil übertragen werden soll. Bei den Juden hat die von Gott bundesmässig verordnete Beglückung aller Nationen angehoben Joh 4 22; für sie zuerst Rm 1 16 2 10 hat er den Messias erscheinen und *auftreten lassen:* ἀναστ. wie 22. Ἀποστρέφειν wird sonst immer im NT im Gegensatze zu LXX transitiv gebraucht, also „indem er abwendet“: So ältere Ausleger, während neuere hier eine Ausnahme statuiren: *indem ihr euch abwendet, ein Jeglicher von seinen Schlechtigkeiten:* ähnlicher Schluss wie 2 40.

Pt und Joh vor Gericht. 4 1—31. Erster Zusammenstoss mit dem herrschenden Judenthum. Es traten 1 *zu ihnen* heran und *standen da* die Priester, zumal derjenige unter ihnen, welcher die Tempelwache befehligte, s. zu Lc 22 4; denn die Scene ist der Tempelplatz. Ueber *die Sadducäer* s. zu Mt 3 7 und zu ihrer Charakterisirung 2 vgl. 23 8, Mc 12 18. Hiernach also *verdross es sie,* dass die Apostel *an Jesu* Beispiel *die Auferstehung lehrten,* worüber die Sadducäer sich freilich vorher noch mit dem herrschenden Volksglauben auseinanderzusetzen gehabt hätten; ein näher liegendes Motiv s. zu 7, über den *Abend* (Spätabend) 3 s. zu Mt 8 16 14 23. Trotzdem wuchs 4 die Zahl der Bekenner wieder um 5000, vgl. 2 41. Andern Tags versammeln sich 5 *die Obersten,* d. h. Hohepriester (Schr II 153) und die übrigen Classen des Synedriums, s. zu Mt 2 4. *Nach* (rec. ℵ εἰς gegen ἐν ABD) *Jerusalem* scheinen viele der Synedristen von ihren Landsitzen während der Nacht geeilt zu sein. Ueber die Verbindung 6 *Hannas und Kaiphas* s. zu Lc 3 2; die anderen Namen sind sonst unbekannt. Die Frage 7, gleich Mc 11 28 = Mt 21 23 = Lc 20 2, erinnert insofern an den Grund der Parteinahme der Priesterschaft gegen die ihre Machtstellung gefährdenden Anhänger des Messias. *In welchem Namen* (s. zu Mc 9 38) die Heilung geschehen war 3 6, hätten die Synedristen über Nacht wohl erfahren können. Pt aber war 8 *voll heiligen Geistes,* d. h. für den Act der Vertheidigung wie Pls 13 9 ausgerüstet gemäss Mt 10 19 20. Die Rede beginnt 9, wo εἰ = ἐπεί, durch Voranstellung des ἡμεῖς mit einem Ausdruck des Befremdens: *wenn wir heute vernommen werden* darüber, *wodurch:* ἐν τίνι wegen der Frage neutrisch, wie Mt 5 13; dagegen 10 das ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ, d. i. durch Aussprechen seines Namens, emphatisch

wiederaufnehmende ἐν τούτῳ wegen des vorangehenden zweimaligen ὅν masculinisch. Der Geheilte ist hier und 14 als zur Confrontation beschieden gegenwärtig gedacht. Zu der Erinnerung **11** an Ps 118 22 s. zu Mt 21 42, vgl. I Pt 2 4 7. Denselben Inhalt bietet **12**, aber ohne Bild: messianische *Heilserrettung* ist allein in ihm; *denn* (Steigerung als Begründung) *auch* (οὐδέ, nicht οὔτε) *kein anderer Name ist unter dem Himmel, welcher gegeben wäre:* in der ganzen Menschheit (ἐν ἀνθρώποις) ist nach Gottes Wille und Bestimmung (δεῖ) kein anderer Mensch mehr aufgetreten, in welchem die Bürgschaft ihrer Erneuerung und Vollendung enthalten wäre; an den Namen Jesu reicht in religiöser Beziehung (in Sachen des σωθῆναι) kein zweiter mehr heran. Dass die Synedristen erst jetzt begriffen, d. h. *in Erfahrung gebracht* (καταλ.), wer Pt und Joh sind, und diese, von welchen doch nach 16 21 ganz Jerusalem sprach, als Anhänger Jesu *erkannt* hätten, ist befremdlich, objectiv richtig dagegen die Bezeichnung der Jünger als ἀγράμματοι (s. zu Joh 7 15) und ἰδιῶται (vgl. I Kor 14 16 23), d. h. Leute ohne rabbinische Bildung, „Unstudirte". Das Resultat der Verhandlungen (**15** συνέβ. πρὸς ἀλλ. = conferebant inter se) besteht **16** in Anerkennung der Notorietät der vollbrachten Heilung, aber auch **17** in Vorkehrungsmaassregeln, ne ulterius (ἐπὶ. πλ.) dispergatur in vulgus. *Auf Grund dieses Namens,* so auch **18**, sollen die Jünger *nicht* mehr φθέγγεσθαι = *laut werden.* Der Antwort **19** stehen nicht wenige griech., römische und rabbinische Parallelen zur Seite. *Vor Gott* = coram deo judice, so dass Gott als Richter anwesend gedacht ist; so weist auch **20** auf moralische Unmöglichkeit hin. Diese Darstellung bezweckt ebenso sehr Verherrlichung der Urapostel als Beschämung ihrer kopflos handelnden Gegner, welchen, ohne dass sie widersprechen können, Alles ins Gesicht gesagt wird, was den apologetischen und polemischen Herzensdrang der Gemeinde bildete. Auch jetzt können sie **21** nur ihrer Verwarnung 18 *noch Drohungen hinzufügen.* Wie **22** 30, Lc 1 62 22 4 steht vor einem Satze, auf welchen ein besonderes Gewicht gelegt wird, der Artikel. Denn **22** je länger der Mann bereits krank gewesen, desto augenfälliger war das Wunder. Die Entlassenen gehen **23** *zu den Ihrigen.* Dabei schwebt der Begriff der Hausgemeinschaften vor. Das *einmüthig* **24** erweckt die Vorstellung des liturgischen Zusammensprechens eines bereits formulirten Gebets, wie solches der Zeitlage des Verfassers unseres Werkes entsprechen mochte. Andererseits will das Gebet 24—30 mit seinen Beziehungen auf die vorliegende Situation wieder als eine Schöpfung des Augenblicks gelten, wie die Ptreden, mit welchen es gleiche Beurtheilung verlangt. Das at. Muster steht Jes 37 16—20. *Du Herrscher* bist es: bei solcher Ergänzung braucht die Anrede nicht bis zu Ende 26 ausgedehnt zu werden. Das Citat **25 26** wird in ℵAB durch ein confuses Aggregat von Worten eingeleitet, welches wohl auf ein Versehen schon in der Urhandschrift zurückweist. Der Sinn ist klar, und citirt wird Ps 2 1 2 nach LXX und unter derselben Voraussetzung davidischer Authentie, wie 2 25—31 34 35, Lc 20 41—44 andere Psalmen. Die Wahrheit des göttlichen Spruches wird **27** (γάρ) aus der Erfahrung erwiesen: *versammelt haben sich* (s. zu Mt 22 34) *der Wahrheit gemäss,* wie vorausgesagt wurde, *gegen* (entsprechend dem κατὰ τοῦ Χρ. αὐτ. 26) *deinen heiligen Knecht* (wie 3 13), *welchen du* bei seiner Taufe mit dem heiligen Geist *gesalbt hast, Herodes und Pilatus* (beide zusammen entsprechen den 26 erschienenen „Königen der Erde und Fürsten", vgl. Lc 23 12) *mit Heiden und Völkern* (Plural wegen 25, gedacht ist an die

12 Stämme) *Israels.* Zu **28** vgl. 2 23. Zu *Hand* (= verfügende Macht) passt προώρισε nicht; also Zeugma. Wie in den Ptreden folgt auf eine Darlegung des Thatbestandes die entsprechende Aufforderung, hier an Gott gerichtet. Die *Drohungen* **29** sehen auf 17 21 zurück, αὐτοί also = Synedristen. Freimüthig sollen die Apostel reden, **30** *während du* zur Bekräftigung ihrer Verkündigung *deine Hand ausstreckest,* deine Macht in Wirksamkeit setzest *zur Heilung und* dazu, *dass Zeichen und Wunder geschehen.* Als göttliche Antwort auf das Gebet ist **31** das dem Pfingstereigniss analoge „Zeichen auf Erden" 2 19 gedacht, die praesentia numinis im Geschmack der Zeit ausdrückend, wie Virg. Aen. 3 89 90: da pater augurium atque animis illabere nostris: vix ea fatus eram, tremere omnia visa repente. Dass sie darauf *das Wort Gottes mit Freimuth redeten,* ist die Erfüllung zu 29 (vgl. Gunkel 7).

Zweite Schilderung des Gemeindelebens. 4 32—35. Dieselbe bringt den Inhalt von 2 42—47 in gesteigerten Zügen und leitet den mit 3 1—4 31 parallelen Abschnitt 5 1—42 ein. Auf **32**, die Parallele zu 2 44, folgen **33** Wirksamkeit und Erfolg nach aussen, und zwar theils mit Rückblick auf v. 20 29 31 *das Zeugniss von der Auferstehung,* welches *die Apostel ablegten,* eigentlich „abgaben", als dazu verpflichtet, wie man von Schuldnern sagt, theils als Parallele zu 2 47 die Volksgunst, in welcher die ganze Gemeinde stand. Wäre dagegen unter χάρις wie 6 8 die göttliche Gnade zu verstehen, so müsste **34** den Erweis derselben bringen, anstatt der Ursache jener Gunst. In der Urgemeinde kam es zur Erfüllung des Wortes Dtn 15 4: Parallele zu 2 45, aber 6 1 thatsächlich verleugnet. Die Imperfecta weisen auf oft vorkommende Fälle hin. Die Apostel, zu deren Füssen **35** der Erlös deponirt wird, sind als Lehrer sitzend gedacht, vgl. Lc 2 46. Ueber die Geschichtlichkeit der Gütergemeinschaft vgl. H. Htzm in „Strassburger Abhandlungen zur Philosophie" 1884, 25—60.

Zwei Beispiele. 4 36—5 11. Der durch 5 12 als Einschaltung gekennzeichnete Abschnitt führt zunächst **36** als Exemplification eines correcten Verhältnisses den *Joseph* (rec. Joses) ein mit dem Beinamen בַּר נְבוּאָה = Sohn der begeisterten prophetischen Rede, welchen er bei einer besonderen Gelegenheit (s. z. B. 11 23) in der Gemeinde erhalten haben wird; Redner ist aber 14 12 neben ihm vielmehr Pls. Aus Cypern gebürtig, besass er in Palästina ein Grundstück, was Leviten erlaubt war, vgl. Jer 32 7. Das dafür gelöste *Geld* **37** verwendete er im v. 34 35 angegebenen Sinne. Den Contrast zu dieser aufopfernden That bildet das Verhalten des Ananias, welches 5 **1** den ersten dunkeln Schatten in das entworfene Lichtbild des ersten Gemeindelebens wirft. Er hatte nämlich durch Verkauf des Grundstückes thatsächlich die ganze Summe für zum brüderlichen Gemeineigenthum bestimmt erklärt, *entwendete aber* **2** etwas *vom Preise,* wie Achan Jos 7 1 ἐνοσφίσατο ἀπὸ τοῦ ἀναθέματος, behielt heimlich einen Theil davon für sich. Durch diesen schnöden Betrug war erstmalig in der Urgemeinde dem Geiste der Selbstsucht, Lüge und Unlauterkeit Raum gegeben; daher **3** der Zorn und Eifer des Pt: *der Satan,* nach Joh 8 44 Vater der Lüge, habe ihn verführt, *den heiligen Geist,* dessen Träger und Organe die Apostel, dessen Wohnsitz die Gemeinde ist, *zu belügen.* Er stellt ihm **4** vor, dass er mit dem Acker und seinem Kaufgelde habe beginnen können, was er wollte; nur den betrügerischen Schein durfte er sich nicht erlauben, als ob er die ganze Summe als Liebesopfer darbringe. *Warum setztest du in deinem Herzen diese That fest?* S. zu

Lc 21 14. *Gott hast du belogen,* weil der heilige Geist 3 Gottes Geist ist; daneben kommt die Sünde gegen Menschen gar nicht mehr in Betracht. *Grosse Furcht* 5 *kam* ob dieses schauerlichen Strafgerichtes *über Alle, die* des Pt Worte *hörten:* ἀκούοντας in derselben Beziehung wie ἀκούων. Denn im Folgenden ist die ganze Gemeinde als versammelt gedacht, daher 6 sofort *die Jüngeren* unter ihnen von ihren Sitzen *aufstanden und ihn zurechtlegten,* die ausgereckten Glieder des jäh Verstorbenen in Ordnung brachten: contraxerunt eum. Dass sie das Geschäft der Bestattung verrichteten, lag in ihren Altersverhältnissen begründet; ihnen stehen daher πρεσβύτεροι gegenüber I Pt 5 5, I Tim 5 1, vgl. Tit 2 6. Auf Grund dieser natürlichen Stellung von Alter und Jugend zu den Obliegenheiten des Gemeinschaftslebens bildete sich der Unterschied späterer Amtsfunctionen aus, s. zu Lc 22 26. *Es geschah aber* 7 *ungefähr nach Verlauf von 3 Stunden,* indessen der Todte draussen vor der Stadt begraben werden konnte, *da trat sein Weib ein.* Pt deutet 8 auf die noch unaufgehoben zu seinen Füssen liegende Summe und straft 9 den Versuch des πειράσαι (wie Sap 1 2, I Kor 10 9), der Herausforderung, Erprobung des heiligen Geistes, ob er sich etwa werde täuschen lassen. Bereits vernahm man die Schritte (zu πόδες vgl. Lc 1 79, Rm 3 15 10 15) der von der Bestattung Zurückkommenden. *Alle, die das hörten,* sind 11 nicht mehr wie 5 in, sondern ausserhalb der Gemeinde zu suchen, weil der Verfasser mit dieser Bemerkung zu 2 43 zurückkehrt.

Ohne Zweifel soll hier ein, die Apostel in ihrer Sünden behaltenden (Joh 20 23) und strafenden (I Kor 5 5 παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, vgl. I Tim 1 20) Gewalt verherrlichendes, Strafwunder erzählt werden, welchem im AT weniger die Erzählung von Nadab und Abihu Lev 10 1—8, als die von Achan Jos 7 entspricht, sowohl in Bezug auf die zu Grunde liegende Idee (Entwendung von Gottgeweihtem) und ihrer Darstellungsform (s. zu 2), als auch auf mancherlei Zubehör (vgl. die Hinrichtung der Familie des Achan). Andere Sachparallelen finden sich Jer 28 16 17, Ez 11 1 2 13. Der vorliegenden Erzählung mit ihren physischen und moralischen Unmöglichkeiten dürfte die Erinnerung an irgend ein Vorkommniss zu Grunde liegen, wobei Ananias und Sapphira eine Gesinnungs- und Handlungsweise an den Tag gelegt hatten, die ihren Namen so verhasst und verabscheuungswürdig machte, dass man in den rasch aufeinanderfolgenden Todesfällen beider Ehegatten göttliche Strafgerichte erkannte.

Die Apostel vor Gericht. 5 12—42. Wie in Fortsetzung von 4 32—35 und demgemäss in Parallele zu 2 43 erscheinen 12 die apost. Wunder und aus 3 11 die Localität für das *Beisammensein Aller,* d. h. wie 2 1 der Gemeinde. Auch das noch ungläubige, aber doch von den mächtigen Erweisen des Geistes überwältigte Volk 13 (οἱ λοιποί = ὁ λαός) legte solche Verehrung vor den Messiasgläubigen an den Tag, dass man sie als Gegenstand heiliger Scheu betrachtete und sich in achtungsvoller Entfernung hielt, Niemand sich einzudringen wagte. Der hieraus etwa abzuleitenden Vorstellung, als habe sich die Gemeinde gar nicht gemehrt, tritt die Parenthese 14 entgegen: *um so mehr wurden Gläubige hinzugethan zu dem Herrn* wie 11 24, d. h. zu der Gemeinde, welche nach I Kor 12 27, Eph 1 23 als Leib Christi gedacht ist. Anstatt zu warten, bis Pt ins Haus käme, *trug man* 15 *die Kranken auf die Strassen hinaus:* rec. D κατά statt καὶ εἰς τάς ergäbe sogar den Sinn, dass ganze Strassen mit Kranken besetzt waren; *damit, wenn Pt käme, sei es auch nur sein Schatten irgendwen von ihnen berühre:* wie 19 12 ein, auch über Heilungen aus der Ferne wie Mt 8 7—10 13 hinausgehender, Zug, welchen charakteristischer Weise die Apologetik entweder ganz übergeht (Neander) oder als „aus der Seele des Volkes" gesprochen erklärt (Lchl). Aber wie sehr mit dieser Vorstellung Ernst gemacht werden soll, erhellt aus 16, wornach

Keiner vergeblich gehofft hat, vielmehr Alle wie Mt 12 15 geheilt wurden. Die Präposition vor Ἱερ. ist nach ℵAB zu streichen, also *die Menge der Jerusalem umgebenden Städte;* über *unreine Geister* s. zu Lc 4 33. Mit ἀναστάς 17 wird der Moment gekennzeichnet, da der Hohepriester sich in Thätigkeit setzt: ähnlich steht ἀρξάμενος bei Reden. Unter dem Vortritt der priesterlichen Aristokratie war einst Jesus selbst verhaftet und verurtheilt worden; sie erscheint daher auch als Hauptfeindin der Gemeinde, wie 4 1 2; ebenso entspricht **18** der Stelle 4 3. Aber **19** *ein Engel des Herrn* befreit sie διὰ νυκτός = per noctem und fordert sie **20** auf, kühn aufzutreten (σταθέντες) und öffentlich zu reden *alle Worte dieses Lebens,* wie 13 26 „dieses Heiles", d. h. die sich darauf beziehen, zu ihm führen Joh 6 68. Und so thaten sie denn auch **21** schon ὑπὸ τὸν ὄρθρον = sub diluculum. Gleichzeitig lässt der Hohepriester zusammenrufen τὸ συνέδριον καὶ πᾶσαν τὴ γερουσίαν, woraus hervorgeht, dass letztere, der „Senat", für den im Vergleich mit dem Synedrium weiteren Begriff gehalten wird, während es nur der in den at. Apokryphen übliche Name dafür ist, Schr II 149. *In aller Sicherheit* **23** war das Gefängniss, nämlich vor gewaltsamem Einbruch, wie er zur Rettung der Apostel hätte gewagt werden können. Ueber den *Hauptmann* der Tempelwache **24** s. zu 4 1, über *die Hohepriester* zu 4 6. Von ἐφοβοῦντο **26**, was sich aus 13 erklärt, ist μὴ λιθ. abhängig. Trotz ἐπηρώτησεν **27** ist **28** οὐ mit ℵAB vg zu streichen und der Satz affirmativ zu fassen, wie die ähnlich gebildeten 23 14, Lc 22 15. Ueber ἐπὶ τῷ ὀν. s. zu 4 17. *Dieses Menschen Blut auf uns bringen,* wie Mt 23 35 27 25: in Folge der beständigen Anklage der Apostel gegen die Häupter des Volkes wegen Jesu Verurtheilung fürchten diese, welche „die Rache des Todten" kennen, eine Empörung zu Gunsten jener. Zum Grundsatze **29** vgl. 4 19, zum *Gott unserer Väter* **30** vgl. 3 13. *Auferweckt* ist, wegen des Zwischensatzes *welchen ihr* mit eigener Hand *umgebracht habt* (διαχ. wie 26 21) und wegen der Parallelen 2 24 3 15 4 10 auf die Auferstehung, nicht auf die Erscheinung Christi überhaupt nach Analogie von 3 22 26, Lc 1 69 7 16, zu beziehen. Das *Holz* ist der Richtpfahl wie 10 39, Gen 40 19, Dtn 21 22, Jos 10 26, I Pt 2 24 und erinnert hier an den Verfluchten Gal 3 13. Der *durch Gottes Rechte* wie 2 33 erhöhte ἀρχηγός **31** ist anders als 3 15, nämlich als *Führer,* theokratischer Herrscher und König seines Volkes, der σωτήρ als Urheber des messianischen Heiles, letzteres aber durch τοῦ δοῦναι κτλ. als durch die angebotene Busse, also sittlich bedingt gedacht, wie Lc 1 77 24 47. Zwischen καὶ ἡμεῖς und μάρτ. τῶν ῥημ. τούτ. **32** ist nach B ἐν αὐτῷ (zu fassen = ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ Lc 24 47), nach ℵAD aber ἐσμέν zu lesen, wozu rec. noch αὐτοῦ setzt, in welchem Falle zu μάρτ. neben den persönlichen Genetiv noch der sachliche treten würde: *dieser* eben gesprochenen *Worte,* d. h. ihres Inhalts. Dazu legt *auch der Geist,* als von den Aposteln verschieden gedacht, dasselbe Zeugniss ab, vgl. 15 28, Joh 15 26 27. *Die ihm gehorchen* bilden die Kategorie, zu welcher die Apostel in 1. Linie, aber nicht ausschliesslich gehören. Das διεπρ. = dissecabantur vg **33** erinnert an 2 37, zieht aber bei den Hierarchen einen ganz anderen Erfolg nach sich, als bei dem immer noch bestimmbaren Volk. Da aber **34** legte sich der auch aus der Mischna bekannte νομοδιδάσκαλος (Kanonist) „Gamaliel der Alte", des Pls Lehrer 22 3 (Schr II 300), mit einem, das Gottesgericht des Erfolgs anrufenden, Vorschlag ins Mittel, indem er **35** zunächst zu behutsamem Vorgehen mahnt, wobei ἐπὶ τοῖς ἀνθ. τούτοις besser mit πράσσειν = agere, als mit προσέχετε ἑαυτοῖς verbunden wird. Die Warnung vor eigenmächtigem Eingreifen

wird 36 begründet durch Thatsachen, welchen die Gewissheit der Selbstzerstörung eigenmächtiger Erhebungen entnommen werden soll. *Vor diesen Tagen,* d. h. erst neuerdings, *stand Theudas auf,* welcher in Wirklichkeit, wenn unsere Scene noch unter Tiberius oder Caligula fällt, freilich vielmehr „nach diesen Tagen", nämlich 44—46 unter Claudius, näher unter dem Procurator Cuspius Fadus aufgetreten ist, der die Empörer durch seine Reiterei aufrieb. Er behauptete, *er wäre etwas,* nämlich ein Prophet, und *an ihn hängte,* wörtlich „lehnte", *sich eine Zahl von 400 Männern,* welche ἐγένοντο εἰς οὐδέν = ad nihilum redacti sunt. Die Notiz beruht auf ungenauer Erinnerung an Jos. Ant. XX 5 1, wie auch gleich darauf Ant. XX 5 2 von einer ähnlichen, auch ähnlich auslaufenden (ἀνῃρέθησαν), Unternehmung der Söhne jenes Judas berichtet wird, dessen Erhebung 37, ungeschichtlich als derjenigen des Theudas erst nachfolgend, Erwähnung findet. Ein Galiläer heisst er übrigens auch sonst bei Josephus, während er nach Ant. XVIII 1 1 eigentlich aus Gamala in Gaulanitis war; s. über ihn zu Lc 2 1 20 22. *Er machte* einen Volkshaufen *abwendig und hinter ihm her laufend,* als seinen Anhang (vgl. Mommsen 515). *Aber Alle, die ihm Gehör schenkten, wurden zerstreut,* was jedoch die Fortdauer der Zeloten nicht ausschliesst, s. zu Lc 11 51. So wird es 38 auch dem Anhange Jesu ergehen, falls *sein Vorhaben oder sein Werk,* mit Einem Wort seine Sache, *von Menschen,* d. h. wie Mc 11 30 menschlichen Ursprungs ist. Dass aber das Gegentheil seine oder wenigstens des Verfassers Ansicht ist, liegt schon in der sprachlichen Form 39 εἰ δὲ ἐστίν statt ἐὰν ᾖ 38. Was Gamaliel mit seiner Rede verhüten will, wird eingeführt mit μήποτε καὶ (nicht bloss gegen Menschen, sondern auch) θεομάχοι (gegen Gott kämpfend) εὑρεθῆτε, was man daher am besten von dem, in Gedanken wiederholten, ἄφετε αὐτούς 38 abhängig denkt. Um die Apostel aber doch nicht wieder geradezu siegreich abziehen zu lassen, verhängen die Synedristen 40 die Synagogenstrafe 22 19, Mt 10 17, wie dieselbe späterhin auch Pls zu erdulden hatte II Kor 11 24. Die Gestraften aber 41 frohlocken über der Ehre, verunehrt (Oxymoron) worden zu sein *für den Namen* (wie 9 16), analog dem absoluten Gebrauch von שֵׁם Lev 24 11 16; dazu vgl. Jak 2 7, III Joh 7 und zu χαίροντες Mt 5 11 12 = Lc 6 22 23. Schliesslich wird 42 noch einmal der 2 46 beschriebene Gegensatz der Versammlungen im Tempel und in den Häusern hervorgehoben.

Eine dunkle, zum Theil in sich selbst widerspruchsvolle Erzählung, deren geschichtliche Unterlagen nur noch in ganz allgemeinen Umrissen festzustellen sind. Zwar dass 4 1 2 5 17 die Sadducäer eine Zeit lang an der Spitze aller Gegnerschaft der Messiasgemeinde standen, ist wohl glaublich. Wenigstens sind es nach Jos. Ant. XX 9 1 gerade sie gewesen, welche Jak den Gerechten zum Tode brachten. Auf ihr Betreiben wären nach Act 3—5 zuerst Pt und Joh, dann die sämmtlichen Apostel vor den hohen Rath geladen, aber nach standhafter Verantwortung das erstemal mit einer Drohung, das zweitemal mit einer disciplinarischen Züchtigung wieder entlassen worden. Eben damit sind sich aber die beiden Vorfälle so nahe gerückt, dass sich der Kritik der Verdacht aufgedrängt hat, sie seien nur verschiedene Darstellungen desselben Vorfalles. Denn dass zuerst nur Pt und Joh, nachher alle Apostel in Untersuchung kommen und dass bei der letzteren Veranlassung die Drohung zur körperlichen Strafe fortschreitet: diese unwesentlichen Unterschiede erklären sich leicht aus einer Steigerung der 1. Schilderung in der 2. Die Kritik ist sogar noch einen Schritt weiter gegangen und hat die Begebenheit 12 3—17 als das Stammereigniss betrachtet, welches, in die Urzeit der Gemeinde zurückverlegt, sich in unseren Berichten in doppelter Form fixirt habe (Zl 141—145, vgl. sogar Ws § 50 2). In der That lassen die Resultate, die wir in Bezug auf die Verdoppelung des synopt. Speisungsberichtes gewonnen haben (s. zu Mc 8 10), eine derartige zwiefache Spiegelung eines und desselben Ereignisses denkbar erscheinen. Freilich hat gerade unser Verfasser jene Wiederholung bemerkt und daher die 2. Speisungsgeschichte ausgelassen, wie er denn auch sonst im 3. Evglm jeder Wiederholung ausweicht (s. zu Mc 8 27). Um so analoger ist das Verfahren desselben Schriftstellers Lc 9 3—5 10 2—12, wo die Verschiedenheit der Quellen auch eine

sachliche Wiederholung bedingt. Dazu spricht nicht bloss die, in der weiteren Verhandlung vor dem Synedrium mit keiner Silbe mehr erwähnte, Befreiung durch den Engel 5 19 12 7—10, sondern vornehmlich die Rebellion des Theudas 5 36 für Uebertragung eines späteren Ereignisses in frühere Zeiten. Derselbe Anachronismus verstärkt nur den Eindruck des Ungeschichtlichen, wie man ihn schon daraus gewonnen hat, dass der Rath des Gamaliel so wenig zu der Stellung des Redenden als Pharisäer und zu der Gesinnung seines grössten Schülers passen will. Aber auch jene Ptreden, aus welchen man so gern die Dogmatik der Urgemeinde reconstruirt, stimmen in dem, was sie Alterthümliches zu enthalten scheinen, ziemlich überein mit dem Standpunkte der lucanischen Vorgeschichte, sind auch alle nach demselben Schema entworfen und berühren sich überdies selbst in den Texten, welchen sie gelten, auch mit den Gedanken der Plsreden, ganz abgesehen von den Unwahrscheinlichkeiten ihrer geschichtlichen Einfassung (vgl. Wzs 33f). Vornehmlich aber erscheint in diesen Anfangscapiteln die messiasgläubige und doch zugleich gesetzestreue Gemeinde wie eine Theokratie innerhalb der Theokratie, von einer unabsehbaren Volksmenge umgeben, die aber nicht wagt, sich zu nähern, sondern 5 13 von Furcht und Staunen gefesselt ist. Auch die oft wiederholte Vorstellung von der localen Ungetrenntheit der Gemeindeglieder gehört der Auffassung eines Schriftstellers an, welcher aus praktisch-apologetischem Interesse diesen heiligen Kern des Volkes „als das eigentlich berechtigte Judenthum darstellen will“ (Wzs 22). Das auffälligste Denkmal hat sich der dichterische Trieb, aus welchem die ganze Darstellung erwachsen ist, in dem rein legendarischen Bericht 5 15 gesetzt. Alles in Allem genommen steht die Geschichtlichkeit von Act 1—5 auf dem entgegengesetzten Endpol zu den Erzählungen des 2. Theiles (s. Einl. I 4). Doch ist es auch sonst die Art der Ueberlieferung, dass sie für die Zeiten des stillen Wachsthums weniger Sinn zeigt, als für grundlegende und bahnbrechende Erfolge. Ohne Zweifel würde jedoch, wenn der 1. Evglst eine Apostelgeschichte hätte schreiben wollen, eine solche wegen Mt 28 7 10 16 gleich am Anfange in geographischer Beziehung dieselbe Abweichung von Lc aufgewiesen haben, welche die beiderseitigen Evglien an ihrem Schlusse charakterisirt (s. zu Mc 16 20). Eine vom Standpunkte des Mt geschriebene Apostelgeschichte würde die ersten Gemeinden in Galiläa sich bilden und erst etwa in Folge des Pfingstereignisses in Jerusalem sich festsetzen lassen (Hsr II 316). Unter allen Umständen muss diese Uebersiedelung bald stattgehabt haben. Schon Pls kennt Jerusalem als Residenz der Apostel und der Muttergemeinde. Man hört im apost. Zeitalter von einer galiläischen Gemeinde nicht mehr reden. Wenn eine solche auch noch neben Jerusalem bestanden haben sollte, so ist sie wahrscheinlich in den Zeiten des jüd. Krieges niedergetreten worden, und ihre Trümmer wurden über den Jordan geflüchtet. Nach dem Kriege erscheint Galiläa immer als ein jüd. Land, ja als der Centralsitz des Judenthums. „Galiläa hat in der Geschichte des Christenthums nur eine Stunde lang Bedeutung; aber dies war die heilige Stunde in jeder Bedeutung; es gab der neuen Religion ihre Lebensfähigkeit, ihre Poesie, ihren unwiderstehlichen Reiz“ (Rnn 46).

Einsetzung der Siebenmänner zur Regelung der Armen-Verpflegung. 6 1—7. *In diesen Tagen* (s. zu Mt 3 1) *aber* (dieses δέ führt vom äusseren Erfolg zum inneren Zwist über) 1 *murrten die Hellenisten:* so heissen hier und 9 29 11 20 (das Wort findet sich vorher nicht) von ἑλληνίζειν (gräcisiren, griech. Nationalität darstellen, griechisch reden) die Juden mit griech. Volksthümlichkeit und Sprache, während die *Hebräer* wie Phl 3 5 palästinische Juden sind. Dass jener *Wittwen übersehen*, zurückgesetzt *wurden*, erklärt sich theils daraus, dass dem nationalen Vollgefühl der palästinischen Juden die Hellenisten überhaupt nicht als ebenbürtig erschienen, theils daraus, dass die hellenistischen Elemente erst später zu dem hebr. Grundstock der Gemeinde hinzugetreten waren (Wzs 52). Die *tägliche Dienstleistung* oder Verpflegung (vgl. II Kor 8 4 9 1 13) ist nicht als Privatwohlthätigkeit (Wdt), sondern mit Beziehung auf die Angaben 2 45 4 35 zu verstehen, deren ideale Allgemeinheit hier Beschränkung auf den geschichtlichen Thatbestand erfährt; s. zu 4 34. Die „Gütergemeinschaft“ besteht also keineswegs in allgemeiner Vertheilung, sondern in regelmässiger Unterstützung (Wzs 46). Die Erklärung 2 non placet (vgl. 12 3) *es will uns nicht gefallen* wird gewöhnlich so verstanden, als hätten *die Zwölf* (vgl. 1 13 26) den *Tischdienst* bisher selbst besorgt. Dann wären sie in der Gemeinde nicht bloss Lehrcollegium, Gerichtsforum und Repräsentation, sondern auch Verwaltungsbehörde, speziell Anordner, Austheiler, Aufseher von Speisungen (τραπε-

ζοποιοί), gewesen. Aber nach 5 42 hat bisher vielmehr das Lehren ihre ausschliessliche Function gebildet, und auch jetzt würden sie, da Niemand zweien Herren dienen kann, mit Uebernahme eines neuen Geschäftes Gefahr laufen, *das Wort Gottes zu verabsäumen.* Darum sollen die Jünger 3 *sich umsehen nach Männern, die ein* gutes *Zeugniss haben,* bewährt sind wie I Tim 3 7. Die Apostel aber *werden* dieselben alsdann *aufstellen für* (ἐπί mit Genetiv, wo es sich um amtliche Bestellung zu etwas handelt) *dieses Geschäft* (χρεία = officium, wie oft in den Makkabäerbüchern), *wollen* selbst aber 4 nach wie vor *dem Gebet und dem* in den Gebetsversammlungen geübten *Dienst des Wortes* (vgl. 2 42) *obliegen* (s. zu 1 14). Subject von ἐξελέξαντο 5 kann nach 3 nur das Collectivum πλῆθος sein. Dass lauter Hellenisten (die 7 Namen weisen darauf hin) gewählt werden, beweist keineswegs, dass die neuen Beamten bloss den hellenistischen Theil der Gemeinde zu besorgen gehabt hätten, sondern soll jede Möglichkeit einer Bevorzugung der Hebräer ausschliessen. Unter den Gewählten steht 5 der Bedeutendste voran; statt πλήρη B rec. ist wohl mit ℵAC πλήρης zu lesen; s. zu Mc 4 28. Dass Nikolaus ausdrücklich als Proselyt bezeichnet wird, lässt die übrigen 6 als echte Juden erscheinen. Weil sein Name Apk 2 6 15 wahrscheinlich als Uebersetzung von Bileam steht, später aber eine unsittliche, gnostische Sekte der Nikolaiten vorkommt, hat ihn die alte kirchliche Sage bald direct, bald wenigstens indirect verantwortlich für das Aufkommen dieses Uebels gemacht. War die Wahl von der Gemeinde verrichtet, so folgt nun 6 die Bestellung und Weihe durch die Apostel. Eine ἐπίθεσις τῶν χειρῶν kommt Num 8 10 bei Leviten, Num 27 18, Dtn 34 9 bei Josua, I Tim 4 14 (vgl. 5 22), II Tim 1 6 bei Timotheus in einem Sinne vor, als sei in und mit der Handauflegung auch die Amtsgewalt, das Amtsrecht übertragen worden (GUNKEL 8 31). Ebenso steht es hier und 13 3 bezüglich der Heidenmissionare. Da sowohl die Letzteren 13 1, als die Siebenmänner nach 3 5 schon vorher im Besitze des Geistes sind, kann es sich nur um betende Einsegnung zu einem bestimmten Berufe handeln, im Sinne der jüd. סְמִיכָה, der den Standescharakter des Rabbinats mittheilenden Ordination, WEBER 123 130 140 186, SCHR II 152; anders 8 17—19 19 6. Uebrigens ist 2—6 vorausgesetzt, die ganze Gemeinde habe in Einem Raum Platz gefunden, womit die Zahlen 2 41 4 4 nicht stimmen, zumal sich auch jetzt wieder 7 die Anhängerschaft mehrt: *das Wort Gottes,* d. h. der Erfolg seiner Verkündigung, *wuchs* und selbst Sadducäer *wurden dem Glauben gehorsam:* zwar paul. Formel (vgl. Rm 1 5 ὑπακοὴ πίστεως), aber doch πίστις bereits unpaulinisch im objectiven Sinn. Die Zwischenbemerkung (denn das Folgende knüpft an 6 an) soll zeigen, wie durch den geschilderten Zwist, mit welchem man aus der idealen Höhe des Eingangs auf den Boden der gemeinen Wirklichkeit hinüber versetzt wird, der Fortgang der gemeinsamen Sache nicht gelitten hat; also ähnlich wie 5 14.

Mit dem in Jerusalem erfolgten Tode des Stephanus fällt das erste deutlichere Licht auf die Urgemeinde. Schon die Veranlassung zum ganzen Auftreten des Stephanus trägt geschichtliches Gepräge. Sie knüpft sich an den ersten bedeutenderen Zwiespalt, welcher als ein Vorspiel späterer Gegensätze die Gemeinde bewegte und die Einsetzung von sieben Gemeindebeamten zur Folge hatte. Bezeichnend aber ist der Umstand, dass die ersten Fragen, welche drückend empfunden wurden und zu schärferen Debatten Anlass gaben, Fragen der Armenverwaltung waren. Genossenschaftliche Abhülfe aller materiellen Noth innerhalb der Gemeinde sollte gleichsam einen Anfang und Vorgeschmack jener „Zeiten der Erquickung“ bilden, welche erhofft wurden (PFL 555f 559). Aber der über der Vertheilung der gemeinsamen Mittel entstehende γογγυσμός 1 wurde nunmehr Veranlassung, dass überhaupt das Bedürfniss nach Errichtung einer Verwaltungsbehörde erstmalig empfunden wurde (WDT 151f).

Dazu aber wollen sich die Apostel in richtiger Würdigung ihres höheren Berufes nicht herbeilassen. So kam es zu den Anfängen einer verfassungsmässigen Gesellschaftsordnung. Seit Cyprian hat man in den, auf Antrag der Apostel gewählten, Siebenmännern speziell die Diakonen gesehen und daher für diese die Siebenzahl festgehalten. Die Erwählten tragen aber überhaupt keinen Namen; sie sind und heissen die 7, wie die Jünger die 12. Gerade die Siebenzahl der Beamten war im damaligen Judenthum beliebt (Schr II 134). Die unsrigen erscheinen keineswegs etwa in der Stellung der späteren Diakonen als den Bischöfen untergeordnete Armen- und Krankenpfleger (Herm. Sim. IX 26 2), sondern treten vielmehr als selbständige Verwalter der finanziellen und ökonomischen Angelegenheiten der Gemeinde auf. Die Almosen-Einnehmer und -Pfleger in der jüd. Synagogengemeinde der talmudischen Zeit, גַּבָּאֵי צְדָקָה genannt (Schr II 367), liegen zur Vergleichung fast näher, als die christl. Diakonen. Nach der Mischna sollen mindestens 2 einsammeln, 3 aber austheilen. Auch der Orden der Essäer wählte eigene Einnehmer und Verwalter des Gemeinschaftsvermögens. In dem Ausdrucke διακονεῖν τραπέζαις 2 klingt der spätere kirchliche term. techn. mit nichten an, vielmehr wird in demselben Athem 4, vgl. 1 25, auch das Amt der Apostel als Diakonie (nämlich τοῦ λόγου) bezeichnet. Es handelt sich also „um einen eigenen Armentisch für Personen ohne Familie"; dafür bildet sich hier eine „Diakonie ohne Fortsetzung und weitere Folgen" (Wzs 47). Wo nicht, so würde man eine solche Fortsetzung eher im späteren Presbyterat, als im Diakonat finden können, weil nämlich dieselbe Apostelgeschichte, welche nach herkömmlicher Ansicht die Entstehungsgeschichte des Diakonates so ausführlich zu erzählen wusste, von dem Ursprung des Aeltestenamtes ganz schweigt, dafür aber diese Aeltesten der Gemeinde plötzlich wie eine schon bekannte Erscheinung einführt, wo von der Geldsendung die Rede ist, welche die Antiochener bei der Hungersnoth unter Claudius nach Palästina beförderten. Eine selbständige Verwaltung des, zur Unterstützung der Armen bestimmten, Gemeindevermögens, welche den Siebenmännern übertragen war, befindet sich nämlich 11 30 in den Händen der Presbyter. Daher die seit Just Henning Böhmer viel vertretene Ansicht, es habe sich das Amt der Siebenmänner durch allmählichen Zuwachs anderer Functionen zu dem Presbyteramte entwickelt. Jedenfalls werden die Siebenmänner niemals in Act als Diakonen eingeführt, wohl aber finden wir nicht bloss den Stephanus in Jerusalem als Lehrer thätig, sondern es wirkt auch ein anderer aus ihrer Mitte, Philippus, noch lange nachher in Cäsarea als „Evangelist". Erscheint der Dienst am Wort nicht als von vornherein zu den Obliegenheiten der Siebenmänner gehörig, so war solches auch bei dem Presbyterat nicht der Fall. Daher endlich Hatch (Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Alterthum, Uebersetzung mit Excursen von A. Harnack, 1883, 43 240f) dieses erste Verwaltungscollegium als Präformation für das spätere Doppelamt der ἐπίσκοποι und διάκονοι verstehen will, welche weder πρεσβύτεροι noch Träger der Lehrverkündigung, sondern Finanzbeamte gewesen seien.

Der Prozess des Stephanus. 6 8—7 1. Anstatt χάριτος 8 (wie 4 33?) wiederholt rec. aus v. 5 πίστεως. Es gab in Jerusalem viele (nach rabbinischer Uebertreibung 480) Synagogen. Eine eigene Synagogengemeinschaft bildeten 9 die *Libertiner*. Während das Wort libertus die Beziehung auf die Familie festhält, daraus einer freigelassen ist, drückt libertinus den neuen Stand aus (Ranke 171f). Gemeint sind wahrscheinlich Nachkommen von Juden, die einst von Pompejus als Kriegsgefangene nach Rom geführt, dort aber später freigelassen worden und zurückgekehrt waren. In Cyrene (s. zu 2 10) war der 4. Theil, in Alexandria waren 2 Fünftel der Einwohner jüdisch. Die von dort her nach Jerusalem Uebergesiedelten bildeten mit den Libertinern eine Synagogengemeinschaft (daher vor Κυρ. καὶ Ἀλ. der Artikel fehlt), von welcher diejenige der Cilicier und Asiaten unterschieden wird. Unter Asien ist, wie schon die Unterscheidung von Cilicien beweist, nicht etwa ganz Vorderasien, aber auch nicht bloss Lydien und Troas gemeint, wiewohl hier der Name zuerst vorkommt, um sich dann zur Blüthezeit Lydiens über Kleinasien bis zum Taurus auszudehnen. Nachdem Lydien vom Perserreich verschlungen worden, ging der Name Asien auf letzteres über; so bei Aeschylus und Pindar, während bei Herodot die Welt in Asien, Europa und Libyen zerfällt. Dagegen verengerte sich der Begriff, seitdem die Römer 129 v. Chr. das pergamenische Reich als Asia proprie dicta eingerichtet hatten; seit 27 eine senatorische Provinz wurde Asien von Pro-

consuln verwaltet. So umfasst es auch Act 2 9 16 6 19 10 22 26 27 20 4 16 18 21 27 24 18 27 2 Mysien, Aeolien, Ionien, Lydien, Karien und grenzt an Troas und Assus (s. zu 20 4), Bithynien und Galatien, Pamphylien und Lycien; über das gleichfalls zur Provinz gehörige Phrygien s. zu 16 6. Zur σοφία **10** s. zu Lc 21 15; auch dazu gehört dem Sinne nach der Dat. instr. ᾧ. Darauf **11** *stifteten sie Männer an* (ὑποβ. = subornare), welche die 14 formulirte Anklage erhoben. Der Hergang **12** hat sein Vorbild in Lc 22 66; zu ἐπιστάντες vgl. 4 1; zu den *falschen Zeugen* **13** s. zu Mc 14 56 57 = Mt 26 59 60; was er dort ausgelassen, bringt Lc hier nachträglich. Die betreffende Anklage findet 7 48 49 eher Bestätigung als Zurückweisung. Stephanus hat wirklich Abrogation des Mosaismus und insonderheit Beseitigung *dieses* (AC und syr. Uebersetzungen gegen ℵAD) *heiligen Ortes*, d. h. des Tempels, in dessen Nähe das Synedrium tagte (Schr II 162 f), im Messiasreiche gelehrt (s. zu Mc 13 2 = Mt 24 2 = Lc 21 6). Den palästinischen Normaljuden und insonderheit den Synedristen erschienen derartige *Worte* lästerlich, was rec. hier aus 11 βλάσφημα wiederholt, obgleich Stephanus keine Lästerungen ausstiess: nur insofern kann das Zeugniss als „falsches" gelten. Im Munde der Zeugen lautet **14** *dieser Jesus von Nazaret* verächtlich; im Uebrigen s. zu Mt 26 61 = Mc 14 58. Stephanus bezog das betreffende Wort Jesu wohl auf die Zeit von dessen Wiederkunft. Wenn **15** *alle* Synedristen gleichzeitig *sein Angesicht sahen wie eines Engels Angesicht* (wegen der von der Fülle des Geistes, die ihm einwohnte, bewirkten Klarheit und ruhigen Würde), so ist damit nicht bloss eine der Vision am Ende 7 55 56 entsprechende Vision an den Anfang des Prozesses gesetzt (s. zu Mc 9 3 = Mt 17 2 = Lc 9 29), sondern auch ein in späteren Martyrologien oft sich wiederholender Zug erstmalig eingeführt (Bisping), von Polykarp in Smyrna (Mart. 12 1 τὸ πρόσωπον αὐτοῦ χάριτος ἐπληροῦτο) und Karpus in Pergamus (Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche I 38 f) bis herab auf protest. Zeugnisse (z. B. Anna Askew). Das Stillschweigen unterbricht 7 **1** der, den Geschäftsgang aufnehmende, Hohepriester mit der Frage εἰ (wie 1 6) ἄρα (= rebus ita comparatis, fehlt übrigens ℵABC vg) κτλ.

Die Rede des Stephanus. 7 2—53.

Die Thatsache, dass diese längste Rede in Act ihrem grössten Theile nach in keiner erkennbaren Beziehung zu den Klagepunkten 6 13 14 steht, ist auf der einen Seite aus Benutzung und Verarbeitung einer Quelle erklärt worden (Mr-Wdt, Ngn, Johannes Weiss, Der Barnabasbrief 1888, 100—104), während man andererseits die sprachliche und sachliche Verwandtschaft mit den Pt- und Pls-Reden, zumal mit 13 16—41, betont (Br, Zl, Ovb, Wzs 56 f; vgl. besonders Supernatural Religion III 145—178) und darin eine quellenlose Variation über Rm 11 7—10 19—22 findet (Pfl 562). Aber so gewiss die Rede in ihrer vorliegenden Gestalt der Redaction des Verfassers entstammt, so geht sie doch in ihrem, vielfach den späteren christl. Alexandrinismus anbahnenden, direct zu Barn. 16 überleitenden, Gehalt über seinen sonstigen Standpunkt hinaus und weicht auch von demjenigen des Pls ab; s. zu 38 48. Dafür schliesst sie sich an eine, seit der Makkabäerzeit nachweisbare (Hen. 89 32, Ps Salom. 1 8 2 3 8 12 13 26, Asc. Mos. 7, Jos. Ant. III 8 9), im Essäismus am deutlichsten hervortretende Richtung an, welche sich durch steigendes Missbehagen am Tempelkultus, sehr abgekühlten Glauben an die Gottesnähe im Heiligthum, wachsendes Misstrauen in den Erfolg des Opferdienstes u. s. w. charakterisirt und im directen Gegensatze zu der vollkommenen Befriedigung steht, welche das Judenthum, entsprechend der im Tempel fixirten Gottesverehrung, im festen Kultus, levitischen Ceremoniell und starren Formalismus fand (vgl. Lucius, Der Essenismus 95—102 109—125, Baldensperger 46—48, A. Harnack 62). Da schon Jesus den Opferdienst thatsächlich ignorirt zu haben scheint (s. zu Mt 5 24) und auch an keine Zukunft des Tempels glaubte (s. zu 6 13), ist eine solche Stellungnahme, zumal bei einem Hellenisten unter seinem Anhang, geschichtlich begreiflich. Aber auch die diesem in den Mund gelegte Rede? Zwar das weite Ausholen, die breite Geschichtserzählung ist zur Noth erklärbar aus dem Bestreben, den Juden durch solchen ausführlichen Ueberblick über die Geschichte der Gottesoffenbarung zu zeigen, dass Stephanus mit dieser

Geschichte vertraut ist, dass er, wiewohl Christ, an sie glaubt, mithin an den volksthümlichen Ueberlieferungen festhält, vgl. Aehnliches 13 17—22. Auch der Apokalyptiker Esra erzählt Cp 3 Gott die Geschichte seines Volkes bis zum Exil. Insofern begegnet Stephanus damit der Anklage, Lästerworte wider Moses und Gott geredet zu haben 6 11. Dann würde die Auswahl der einzelnen historischen Notizen mehr zur Sache des Zufalles. Dagegen soll die lange Erzählung der herkömmlichen Auffassung zufolge einen Spiegel für die Hörer abgeben und ihnen den Umstand zum Bewusstsein bringen, dass auf allen Stufen seiner Entwickelung das jüd. Volk dem Heilswillen Gottes und den Trägern desselben den gleichen Widerstand entgegengesetzt habe, so dass das Pochen auf die Gesetzesgerechtigkeit 6 14 gerade im Munde derer, die das Gesetz nicht gehalten und die Propheten getödtet haben, am wenigsten am Platze ist, vielmehr in der Verwerfung und Hinrichtung des Messias nur ein jahrtausendelanger Prozess des Undankes, Unverstandes und Unglaubens seinen naturgemässen Abschluss gefunden hat (so erstmalig Br I 49—69, zuletzt Pfl 561). Aber dazu passt zwar der Schluss der Rede 51—53; dagegen der Abschnitt 2—16 nicht einmal in dem 9 über Joseph Mitgetheilten (vgl. Wdt 163 173), und man darf nicht ausser Acht lassen, dass die Geschichtserzählung gerade mit der Erwähnung des Tempels schliesst (44—50), worin jedenfalls eine Beziehung auf die Anklage zu erkennen ist. Auch der Patriarchenabschnitt lässt Beziehung auf den Gedanken zu, dass Gottes Heilsgegenwart niemals an den τόπος ἅγιος 6 13 gebunden gewesen sei (Wdt 164—168). Da aber der breitest ausgeführte Mosesabschnitt 17—43 mehr noch dem 1. als dem 2. Thema gewidmet ist, scheint die Rede in der That sich um zwei Mittelpunkte zu bewegen und ihren geschichtlichen Abschluss in 48—50, ihren lucanischen in 51—53 = Lc 11 47—51 aufzuweisen (H. Htzm, ZwTh 1885, 434—438), wie sie denn auch nach letzterer Seite in Lc 4 24—27 eine Art Parallele hat (Pfl 562).

Der 1. Theil der Rede 2—16 bringt einen Abriss der Geschichte der Patriarchen, beginnend mit der Anrede: *Männer, Brüder,* was der ganzen Versammlung, *und Väter,* was den gegenwärtigen Obersten und Leitern des Volkes gilt. *Der Gott der Herrlichkeit,* dem die δόξα eigen ist, der die Offenbarungsherrlichkeit Gottes vergegenwärtigende Lichtglanz, s. zu Joh 1 14; dass er *dem Abraham, ehedem er in Haran* (Carrae) *wohnte, erschienen* sei, stimmt nicht mit der Folge der Berichte Gen 11 31—12 3. Die harmonisirende Annahme einer früheren, in Gen nicht erwähnten, Gotteserscheinung scheitert 3 an dem wörtlichen Citat von Gen 12 1, woselbst von einer Erscheinung in Haran die Rede ist. Dagegen verlegen auch Josephus (Ant. I 7 1) und Philo (Abraham 14 15) den Auswanderungsbefehl schon nach Chaldäa. Ferner wird der Tod des Vaters Thara zwar Gen 11 32 vor der Uebersiedelung seines Sohnes nach Kanaan 12 5 berichtet; aber dabei ist vorausgesetzt, dass Thara dieselbe noch 60 Jahre überlebt hat, da er Gen 11 32 ein Alter von 205 Jahren erreichte, Abraham aber Gen 11 26 im 70. Jahre seines Vaters geboren ward und Gen 12 4 in einem Alter von 75 Jahren nach Kanaan zog. Aber dieselbe Abweichung von dieser Darstellung wie 4 findet sich auch bei Philo, Migr. Abr. 32. Gott *brachte ihn* zwar *herüber* in das gelobte Land, aber 5 *gab ihm in demselben keinen Erbbesitz,* נַחֲלָה Hbr 11 8, *auch nicht einen Fuss breit* כַּף־רֶגֶל. Der gekaufte Acker 16 = Gen 23 bleibt ausser Betracht, als bloss zum Zweck des Begräbnisses erworben, nicht zum Zwecke des Wohnens geschenkt. Wohl aber *verhiess ihm* Gott den Besitz Gen 12 7 13 15: also zur Zeit, da es noch kein Volk gab, war ἐπαγγελία, nicht κληρονομία, statt des Besitzes nur Versprechen. Zum Beweis für καὶ τῷ σπ. αὐτ. folgt 6 das Citat von Gen 15 13 14. Sein Same sollte zunächst heimathlos (πάρ. = גֵּר Fremdling, vgl. Eph 2 19) daselbst sein, *und sie,* die Fremden, *werden ihn dienstbar machen und misshandeln 400 Jahre* nach Gen 15 13; genauer wird Ex 12 40 die Dauer der ägyptischen Knechtschaft auf 430 Jahre angegeben; vgl. Gal 3 17. Dann 7 *werden sie ausziehen und mir dienen an dieser Stätte:* die letzten 3 Worte fehlen Gen 15 14, klingen dafür Ex 3 12 an. Gleichwohl kann in diesem Zusammenhang nicht an den Berg Horeb, sondern muss an das Land Kanaan gedacht werden, wo Gott als zu Abraham redend gedacht ist. Insofern

„diese Stätte“ 6 13 14 21 28, II Mak 5 19 der Tempel in Jerusalem ist, scheint hier geradezu derjenige Punkt im Voraus angedeutet zu sein, bis zu welchem die historische Entwickelung der Rede hinführen sollte. Von Anfang an war es Gottes Absicht, dem Volke eine Wohnstätte zum Behuf richtiger Gottesverehrung zu gewähren. Der *Bund der Beschneidung* 8 ist der durch Vornahme dieser Ceremonie vollzogene Bund Gen 17 10, Rm 4 11. *Und so,* in diesem Bundesverhältnisse stehend, *zeugete und beschnitt er den Isaak* Gen 21 2 4. In dem Abschnitt 9—16 liegt der Nachdruck der Erzählung auf der beständigen Leitung Gottes, wodurch dieser dem werdenden Volke den Besitz des ihm zugesagten Landes vorbehalten und gesichert hat. *Die Erzväter* 9 *gaben* ihren Bruder *weg* Gen 37 28, Gott aber *war mit ihm* Gen 39 2 21 *und* 10 *errettete ihn aus allen seinen Drangsalen und gab ihm Gunst vor Pharao,* der *ihn zum* Majordomus *setzte* Gen 41 37 40. Zur Zeit der *Hungersnoth* 11 Gen 41 54 *fanden unsere Väter kein Futter* für ihr Vieh, darum 12 *sandte Jakob, als er hörte, dass Getreide wäre, nach Aegypten* (εἰς Αἴγ. ℵABC gegen D rec. ἐν Αἰγ., was mit dem Vorhergehenden zu verbinden wäre) Gen 42 1 2. Erst 13 *beim zweiten Mal wurde Joseph von seinen Brüdern erkannt* AB oder *wiedererkannt* ℵ rec. wie Gen 45 1 (ἀναγνωρισμοί = recognitiones). Jetzt *berief* Joseph 14 nach Gen 45 9 *seine ganze Verwandtschaft, in 75 Seelen* bestehend: so LXX Gen 46 27, Ex 1 5, nach A auch Dtn 10 22, wogegen der Grundtext und Josephus nur von 70 wissen; die Differenz fiel schon dem Philo auf. Zu 15 vgl. Gen 49 33. Die Angabe 16 ist nur richtig in Bezug auf Joseph, welcher Gen 50 25, Jos 24 32 in Sichem beigesetzt wurde. Unser Verfasser trägt diese Oertlichkeit über auf Josephs Brüder, über deren Begräbniss gar nichts gesagt ist, und auf Jakob, der Gen 49 30 in der Höhle Machpela bei Hebron bestattet wurde. Nach Jos. Ant. II 8 2 dagegen wurden alle Patriarchen bei Hebron begraben. Dort *hatte Abraham* sein Grab *um Geld,* wörtlich um Silbers Preis, *gekauft* Gen 23 16 17 49 30, nämlich von Ephron; *von den Söhnen Hemors* dagegen kaufte Jakob ein Grundstück Gen 33 19. Den Hemor bezeichnet rec. als Sohn des Sichem (τοῦ Σ., was mit Gen 33 19 nur stimmen würde, wenn man statt υἱοῦ vor vielmehr πατρός hinter τοῦ ergänzen dürfte), während ältere Zeugen entweder τοῦ ἐν Σ. (A. syr. Uebersetzungen) oder bloss ἐν Σ. (ℵBC) bieten, in welchem Falle gesagt wäre, dass selbst ihr Grab die Patriarchen noch nicht im eigentlichen Lande der Verheissung, sondern nur in Samarien fanden (Ovb). Der 2. Theil 17—43 bringt die Geschichte des Moses, als Beweis, dass die Juden es sind, die schon von Anfang an dem Gesetze widerstrebt haben, indem sie die Autorität des Gesetzgebers verwarfen. 17 *Im Verhältnisse wie sich nahte die Zeit der Verheissung* (vgl. 7), *welche Gott zugesagt hatte, wuchs das Volk* Ex 1 6, *bis dass* 18 *ein anderer König erstand* Ex 1 8 *über Aegypten* (diese Worte lässt rec. weg), welcher, 19 *unser Geschlecht arglistig behandelnd, unsere Väter bedrückte* Ex 1 10, *um* von ihnen zu erzwingen, *ihre Kinder ausgesetzt zu machen, damit sie nicht am Leben erhalten blieben.* Aber Moses 20 war *schön vor Gott* Ex 2 2, so anmuthig, dass er Gott gefiel Hbr 11 23; vgl. Lc 2 52. Auch Philo (Vita Mosis I 3) und Josephus (Ant. II 9 6 7) rühmen ihn desshalb. Daher 21 die *Tochter Pharaos ihn aufhob* (sustulit) Ex 2 10 und erziehen liess 22 *in aller Weisheit der Aegypter,* s. Jes 19 12: ein aus der Ueberlieferung geschöpfter, auch bei Philo I 5 vorkommender Zug. Heisst Moses *mächtig in Worten und Werken,* so geht Letzteres

auf seine Wunderthaten, während Ersteres zwar mit Ex 4 10 streitet, aber aus den Wirkungen der Rede des Moses seine Rechtfertigung empfängt; die ganze Charakteristik stimmt mit Lc 24 19 und zeigt, dass, wenn nicht schon zuvor Joseph, so jetzt um so sicherer Moses als Typus des Messias gedacht ist. Uebrigens rühmt auch Jos. Ant. II 12 2 III 1 4 die Beredtsamkeit des Moses. Auch die Altersbestimmung **23** ist bloss traditionell, steht Ex 2 11 nicht, findet aber weiter unten 30 ihre Analogie und Erklärung. Ueber ἀναβαίνειν ἐπὶ καρδίαν עָלָה עַל לֵב s. zu Lc 24 38. Nach Ex 2 11 12 trat Moses **24** als vindex auf, *übte Vergeltung und rächte den Ueberwältigten,* indem er **25** *glaubte, die Brüder sollten* daraus seine göttliche Sendung *merken.* Dieselbe apologetische Auffassung dieses Todtschlags findet sich bei Philo I 8 9. Dies also ein 1. Symptom von Unfähigkeit, den Finger Gottes in der Geschichte zu erkennen; ein 2. folgt 27 35, ein 3. endlich 39—41. Das ὤφθη **26** hebt nur das neue Sichtbarwerden des Moses in der Oeffentlichkeit seines Volkes hervor, ohne dasselbe irgendwie geheimnissvoll oder übernatürlich erscheinen zu lassen; vgl. I Reg 3 16 ὤφθησαν δύο πόρναι. *Er trieb sie zusammen zum Frieden* Ex 2 13. Zu **27** vgl. Ex 2 14, Lc 12 14. Nach **29** *floh Moses um dieses Wortes willen,* also wegen der Widerspenstigkeit seines Volkes, nach Ex 2 15 aus Furcht vor Pharao. Nach Ex 7 7 ist Moses bei seinem Wiederauftreten in Aegypten 80 Jahre alt; aus **30** vgl. mit 23 erhellt die traditionelle Halbirung dieses Zeitraums. Es folgt nun 30—34 ein Citat von Ex 3 2—10. Der *Engel erschien ihm in der Flamme vom Feuer eines Busches.* Moses trat **31** dem ὅραμα = spectaculum näher und vernahm *die Stimme des Herrn:* der Engel war also der „Engel Jahves", der Offenbarungsgott, Logos, s. zu Joh 1 1. Zu **32** vgl. 3 13, Mt 22 32. Die mit Schmutz verunreinigten Sandalen würden **33** den heiligen Ort entehren, daher der Araber noch heute beim Betreten der Moschee sie ablegt. Das ἰδὼν εἶδον **34** ist trotz Lucian, Dial. mor. 4 3, Hebraismus. Statt ἀποστελῶ ist mit אABCD der Conj. adhortativus ἀποστείλω zu lesen. In Parallele zu 5 30 31 wird **35** gesagt, dass sie *den Moses* als *Obersten und Richter verleugneten* wegen 27, während ihn dafür *Gott* als *Obersten und Erlöser,* was mehr heissen will, *gesandt* und durch Wunder beglaubigt hat: *mit der Hand,* d. h. unter Beihülfe *des Engels,* der ihm mit seinem Schutz zur Seite stand; nach א rec. „durch die Hand", so dass bloss die Absendung des Moses durch den Engel vermittelt gewesen wäre. Zu **36** vgl. Asc. Mosis 3 11 qui multa passus est in Aegypto et in mari rubro et in eremo annos XL. Weiterhin steht es in Parallele zu 3 22, wenn **37** Stephanus an Dtn 18 15 veranschaulicht, wie das AT auf Christus weissagt. *Dieser* Moses **38** *war* (γενόμενος μετὰ κτλ. versatus est cum) *in der Gemeinde* des zum Behufe der Gesetzesverkündigung versammelten Volkes Ex 19 17, *mit dem Engel* (Zwischeneintritt von Engelsmächten wie 53, Hbr 2 2, Jos. Ant. XV 5 3 wegen Dtn 33 2 LXX) *und mit unsern Vätern,* d. h. mit beiden verkehrte er als Mittelsperson Gal 3 19. So *empfing er lebendige Worte:* das Gesetz steht dem Stephanus sehr hoch, weil es ein Ausdruck des Willens des lebendigen und lebenwirkenden Gottes ist und nach Dtn 32 47 dem Menschen zum Leben verhelfen soll: das stimmt etwa zu Rm 7 12 14 10 5, Gal 3 12, I Pt 1 23, Hbr 4 12, aber die Kehrseite Rm 7 10, Gal 3 21, I Kor 15 56 fehlt (Ovb). Zum sonstigen Alexandrinismus der Rede würde die Auslegung stimmen: ζῶντα = geistig zu deuten und auszuführen (Wzs 58). *Sie aber* **39** *wandten sich in ihren Herzen* (LA von אAB) zurück *nach Aegypten:* nach dem Zusammenhang unserer

Stelle ist nicht das Land nach seiner geographischen Lage gemeint, sondern an ägyptische Sitten und Gebräuche, namentlich an den dortigen Stierdienst gedacht. Darum wollen sie 40 *Götter, die vor uns hergehen,* nämlich durch die Wüste Ex 32 1. Von *diesem Moses* reden sie verächtlich, stellen ihn als einen verschollenen Menschen dar. Nur 41 steht μοσχοποιεῖν, sonst kommt noch μοσχοθυτεῖν vor. Sie *ergötzten sich an den Werken ihrer Hände:* sowohl an dem von ihnen verfertigten Götzenbilde, als auch an der darauf folgenden Festlichkeit, die sie veranstalteten Ex 32 6. Aber 42 *Gott wandte sich* (ἔστρεψε, Activ im neutralen Sinn), hörte auf, ihnen gnädig zu sein, *und gab sie dahin,* vgl. Rm 1 24. Der noch tiefere Verfall der Religiosität wird als göttliche Strafe für den erstmaligen Abfall betrachtet. Als *des Himmels Heer* gelten Sonne, Mond und Sterne Dtn 17 3. Citirt wird aus *dem Buche der Propheten* Am 5 25—27 frei nach LXX. Zunächst eine Frage mit vorausgesetzter verneinender Antwort: *Habt ihr mir denn etc.:* zwar wurde dem at. Berichte des Pentateuchs zufolge dem Gott Israels allerdings in der Wüste geopfert; aber dies verschwindet nach Stephanus gänzlich gegen die viele Abgötterei während jener Zeit. Ganz anders ist freilich der Grundtext gemeint, wo die Frage keinen Vorwurf einschliesst, sondern im Widerspruch mit der Darstellung der Gesetzbücher aus dem Verhalten des Volkes in der Wüste den Beweis führt, dass Gott der Opfer nicht bedarf; hier aber ist das trotz 17 25 anders gemeint. Denn die Antwort, welche 43 Gott selbst auf seine Frage gibt, lautet dahin, dass sie damals mit sich herumgeführt hätten (im Grundtexte scheinen vielmehr die Zeitgenossen des Propheten angeredet) *das Zelt des Moloch* (vgl. über den Molochsdienst Lev 18 21 20 1—5) *und den Stern des Gottes Rephan, die Bilder etc.,* während im, weder textkritisch noch exegetisch aufgehellten, Grundtext zu stehen scheint: die Hütte eures Königs und das Gestell eurer Götzenbilder, den Stern eures Gottes; aus dem Gestell כִּיּוּן oder der Säule κίων wurde nach anderer Aussprache Kewan oder Kaiwan, womit die älteste nachweisbare Erklärung den Planeten Saturn bezeichnet fand, und daraus wieder durch Schreibfehler Ῥαιφάν oder Ῥηφάν LXX; hier steht Ῥαιφάν A oder Ῥεφάν C oder Ῥομφάν א oder Ῥομφά B oder Ῥεμφάμ D. Vgl. BL und HbA zu Chiun, Rephan, Saturn. Statt Damaskus aber (Grundtext und LXX) erscheint hier, der geschichtlichen Erfahrung entsprechend, Babylon. Als 3. Theil folgt 44—50 ein Abriss der Geschichte von Moses bis auf Salomo, von der Errichtung der Stiftshütte bis zum Bau des Tempels, mit dessen Erwähnung der, durch den Zweck des Ganzen gebotene, Schlusspunkt erreicht ist. Trotz des Widerstandes, welchen sein Gesandter Moses gefunden hatte, that nämlich Gott, indem er 44 *das Zelt des Zeugnisses* (unrichtige Uebersetzung der LXX für אֹהֶל מוֹעֵד Zelt der Zusammenkunft) herstellen liess, das Seine, um auch den letzten Theil der Verheissung 7 zu erfüllen. Aber nicht unmittelbar Gott selbst ist es, *der mit Moses geredet hat,* sondern der Engel 38, Ex 25 9 40. Dieses Zelt *haben* 45 *unsere Väter* von Moses *überkommen* (διαδέχεσθαι übernehmen von einem früheren Besitzer; vgl. die Diadochen) und nach Kanaan *hereingebracht mit Josua bei der Besitznahme* (also nicht etwa bloss provisorisch für die in der Wüste zuzubringende Zeit) der Länder *der Heiden, welche Gott hinweg vertrieben hat von dem Angesichte unserer Väter.* Dieser gottgeordnete Bestand der Cultusstätte dauerte bis auf *David, welcher* 46 *Gnade fand vor Gott und bat, eine Stätte* (σκήνωμα auch

III Esr 1 50 vom Tempel) *zu finden für das Haus* (οἴκῳ ℵB, dem Sinne nach besser A rec. θεῷ) *Jakobs:* zwar berichtet II Sam 7 2 von keiner unmittelbaren Bitte des Königs an Gott, sondern nur von einem, dem Propheten Nathan gegenüber geäusserten, Wunsche; doch vgl. Ps 132 3—5. Zu **47** vgl. I Reg 6. Entweder soll dann **48** gesagt werden, Salomo habe mit solcher Ersetzung der beweglichen Stiftshütte durch einen Tempel nur abermals den verkehrten Sinn des Volkes bewiesen, in welchem Falle der Tempelbau an sich — mit Allem, was sich daran anschliesst — als ein Unglück, als eine Art Heidenthum (vgl. 17 24) erschiene (Br I 55—57, Ovb 109f, Wzs 57), oder aber es wird die That Salomos, die ja nach 46 nur Erfüllung eines frommen Wunsches seines Vaters war, nachträglich gegen den Missverstand derjenigen sicher gestellt, welche aus einer Concession der göttlichen Gnade an David und sein Haus ein Gebot des göttlichen Willens, eine unabweisliche Bedingung der Gottesverehrung machte und demgemäss den Tempel gleichsam zum Carcer der Religion herabwürdigten. Der Streit gilt demnach nur der Frage, ob hier dem Tempel absoluter Unwerth zuerkannt oder aber (gewöhnliche Auslegung) ein nur relativer Werth belassen werde. Auf der Hand liegt jedenfalls der beabsichtigte Gegensatz zwischen der, nach dem himmlischen Vorbild geformten, unter göttlichem Schutz in Palästina eingeführten, Hütte und dem Tempel, der auf menschliche Erfindung zurückgeführt wird. Stephanus bekämpft also das landläufige Judenthum, welches die Wohnung Gottes für immer an den Tempel zu Jerusalem gebunden erachten wollte, trotz der entgegenstehenden Aussagen nicht bloss des Salomo selbst I Reg 8 27, sondern auch vornehmlich des grössten Propheten. Wie also aus allem Vorherigen hervorging, dass Gott keineswegs immer in einem Tempel verehrt wurde, so aus dem, **49 50** aus Jes 66 1 2 angeführten, volltönenden Spruche, dass er auch nicht in aller Folgezeit darin verehrt werden will. Weder diese Prophetenstelle, noch überhaupt der ganze Gedanke kommt bei Pls vor, wohl aber vgl. Joh 4 20 24. Mit **51** geht der Redner von der Vertheidigung zur Anklage über, indem er die Gesinnung seiner Gegner und die ihrer Väter als solidarisch zusammengehörig darstellt, ähnlich wie Christus, in dessen Munde Mt 5 34 35 23 22 auch Jes 66 1 begegnet, selbst thut Mt 23 29—36 = Lc 11 47—51. Damit war aber die Anklage 6 13 den Gegnern selbst ins Gesicht geschleudert. Sie sind *Unbeschnittene an Herzen und Ohren,* den Heiden gleich, wollen sie rohen Herzens selbst das nicht zu Ueberhörende nicht hören, s. Lev 26 41, Dtn 10 16 30 6, Jer 4 4 6 10 9 25, bzw. 26, 16 11 12, Rm 2 29; weitere Ausführung des Gedankens Barn. 9. Ihr also, nicht ich, seid Gottesfeinde, *die ihr allezeit dem heiligen Geist widerstrebet,* in adversum ruitis. Ja **52** *sogar getödtet haben sie* die Propheten *des Gerechten,* d. h. Jesu Christi, wie 3 14 22 14. Und doch **53** hatten sie (οἵτινες = quippe qui) *das Gesetz empfangen auf* (εἰς = respectu) *Anordnung* (διαταγή wie Rm 13 2) *von Engeln hin* (s. zu 38), wodurch die Verpflichtung, es zu halten, nur noch gesteigert erscheint; andere Beurtheilung der Engelvermittelung Gal 3 19. *Nicht gehalten* haben sie das Gesetz, wie gerade der Dienst im mit Händen gebauten Haus beweist, davon sie sich so wenig losreissen können, wie vom geschriebenen Buchstaben (Wzs 58).

Die erste Verfolgung. 7 54—8 3. Zu διεπρ. **54** vgl. 5 33. Im Gesicht (s. zu 6 15) **55** *erblickte er die Herrlichkeit Gottes:* wie Jes 6. Weil **56** mit Beziehung auf Lc 22 69 geschrieben ist, taucht auch hier allein in der alten

Kirche der Name ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου auf, welchen Stephanus *zur Rechten Gottes stehen sieht:* sonst ist er sitzend gedacht Mc 14 62 = Mt 26 64. Hier aber hat er sich erhoben, den sterbenden Blutzeugen zu empfangen. Sie aber **57** *hielten ihre Ohren zu,* um nichts weiter von den unliebsamen und nach ihrer Auffassung nunmehr geradezu gotteslästerlich gewordenen Reden des Stephanus zu hören, welchen sie **58** *zur Stadt hinausstiessen* nach Lev 24 14 16. *Die Zeugen* (vgl. 6 13) hatten nach Dtn 17 7 die ersten Steinwürfe zu thun; um in ihrem Mordgeschäft ungehinderter zu sein, *legten* sie *ihre Kleider ab.* Nach der eingeschobenen Notiz über Saulus wird **59** das ἐλιθ. wiederholt. Der Angerufene ist der σύνθρονος τοῦ πατρός, wie ihn Stephanus eben gesehen hatte. Aehnlich hat Jesus selbst gebetet Lc 23 46. Auch das Wort **60** entspricht dem Vorbilde Lc 23 34, zumal wenn στήσῃς nicht im Sinne von Wägen (s. zu Mt 26 15) steht (Wzs, NT), sondern heisst: *stelle fest* (Mr-Wdt, Ovb). Zum Ausdruck *er entschlief* vgl. I Kor 11 30 15 18. Ueber συνευδ. **1** s. zu Lc 11 48. *An jenem Tage* ist so gut wie 2 41 ganz wörtlich zu verstehen. Die Tödtung des Stephanus wurde Signal zum Ausbruch des Hasses, die Verfolgung selbst aber Gelegenheitsursache zur ersten Ausbreitung der christl. Sache, und zwar noch über die hier namhaft gemachten Grenzen hinaus, vgl. 11 19. Nur die Apostel blieben standhaft auf ihrem Posten in Jerusalem, weil dieses hier gleichsam als ihre Residenz und als Mittelpunkt des Gottesreiches gedacht ist. *Den Stephanus aber* **2** *bestatteten fromme Männer,* nämlich Juden, ganz ähnlich wie bei Jesu Bestattung geschah Joh 19 38 39. Dass sie nach jüd. Sitte (vgl. Mt 9 23) *eine grosse Klage über ihn hielten,* dürfte sie wohl als Angehörige eines weiteren Kreises von Verehrern Jesu (s. zu Mt 27 57) oder dem Tempeldienst abgünstigen (s. oben zu 7 2—53) Stillen im Lande charakterisiren.

Was **3** und 22 20 26 10 11 von Pls berichtet wird, stimmt mit Gal 1 13. Diese Stelle combinirt der Verfasser mit der, in der Christenheit cursirenden, ihm vielleicht schriftlich vorliegenden, Kunde vom Auftreten und Geschick des Stephanus. Letzteres wird, wie schon die zahlreichen Beziehungen auf die Leidensgeschichte Jesu beweisen (s. zu 6 14 7 56 59 60), zwar ganz in der Manier und mit den Mitteln des Verfassers zur Darstellung gebracht. Das sachliche Bedenken, wie das jüd. Synedrium trotz Joh 18 31 ein solches Vorgehen wagen konnte, erledigt sich theils durch den Charakter tumultuarischer Volksjustiz, welchen die Hinrichtung erkennen lässt, theils auch durch die Annahme, dass dieselbe, ähnlich wie der Tod des Jakobus justus, in ein Interregnum fiel, etwa 37 nach der Absetzung des Pilatus (Rnn, Ap. 141 f, Hitzig, Volk Israel 578 f, Hsr II 347 f). Auf jeden Fall bezeichnet dieses Martyrium gegenüber den, 2 47 4 21 33 5 13 gekennzeichneten, Zuständen einen Wendepunkt im Verhältniss der Messiasgemeinde zu ihren Volksangehörigen, was eben damit zusammenhing, dass man aus dem Munde des Stephanus und der Hellenisten Anderes und Befremdlicheres vernommen hatte, als bisher aus demjenigen der Apostel (Hsr II 343). Ohne Zweifel war es unter Anderem auch eine Folge des Schreckens gewesen, den die Verurtheilung des Messias bewirkte, wenn seine ersten Anhänger die gefährliche Stellung, die jener zuletzt eingenommen hatte, verliessen und mehrere Schritte zurückwichen. Jetzt aber hat Stephanus zuerst wieder im Geiste des Meisters auf die Gleichgültigkeit und Vergänglichkeit des Tempeldienstes und auf das bevorstehende Ende der gesetzlichen Ordnung hingewiesen; die nächste Folge ist, dass der muthige Bekenner auch das Schicksal des Messias theilen muss. Er hat den Bruch mit dem Judenthum eingeleitet, und dieser Bruch brachte ihm selbst den Tod, der Gemeinde eine erste Verfolgung. Um so mehr hielt dieselbe sich später wieder auf jener Linie, die nicht nur geschützter, sondern vor Allem auch ihrer Fassungskraft, ihrer im Grunde doch immer theokratisch bedingten Auffassung der Religion angemessen war. Dagegen war schon Stephanus ein Hellenist gewesen, und aus hellenistischen Kreisen gingen von jetzt ab alle weiter treibenden Impulse hervor. Schon dass die erste theologische Debatte innerhalb der Gemeinde erst eintrat, als Hellenisten sich zu Wortführern derselben machten, ist bezeichnend. Erst sie waren im Stande, ihren Glauben zum Gegenstand theologischer Speculation zu machen und mit Waffen aus der Rüstkammer der Gelehrsamkeit zu vertreten. Zugleich aber hatte dieses Judenthum draussen im Reich, das Judenthum in der „Zerstreuung“, das hellenistische Judenthum, auch schon längst einen

griech.-philosophischen Zug mit dem hebr. Glaubensgehalt verbunden. Manche Elemente griech. Denkweise hatten bei ihnen Eingang gefunden und die Unbefangenheit des jüd. Glaubens insoweit erschüttert, als sie sich mit dem Gesetz vielfach nur durch allegorisirende Behandlung seiner Bräuche abzufinden vermochten. Dies eben war der Grund, wesshalb die Hellenisten bei den einheimischen Juden vielfach in einer gewissen Missachtung standen. Dass sich davon etwas auch in die erste christl. Gemeinde hineinzog, beweist gerade die Veranlassung, welche zur Wahl des Stephanus führte. Hinwiederum ist es sein Tod, welcher Anlass zur Zerstreuung der jerusalemischen Saatkörner und zur Befruchtung desjenigen Bodens ward, welchem schliesslich das Christenthum in einer neuen vergeistigten und verallgemeinerten Gestalt entspriessen sollte. So bildet in jeder Beziehung der Abschnitt 6 1—8 3 eine Ueberleitung von den ersten 5 Capiteln, die nur Jerusalem betreffen, zu derjenigen Abtheilung des Werkes, welche in der Gemeinde zu Antiochia und der Person des Pls ihren Mittelpunkt sucht.

Die Bekehrung der Samariter. 8 4—25. Der seit 5 hervortretende Philippus ist nach v. 1 und 14 nicht der Zwölfapostel, mit dem ihn schon Polykrates (Euseb. KG III 31 3 39 9 V 24 2) zusammenwirft, sondern der 6 5 21 8 erwähnte Siebenmann. *Dieser kam herab in die Stadt Samarias:* nach 9 14 bezeichnet letzterer Name das Land. Also wird hier Sebaste, das frühere Samaria, als Hauptstadt des Landes gemeint sein; fehlt der Artikel (rec. CD), so ist eine beliebige andere Stadt gemeint. Das προσέχειν 6 bezeichnet aufmerkendes, geneigtes Interesse. Da 7 πολλοί (אABC) zu lesen (πολλῶν rec. wäre von einem nach πνεύμ. ἀκάθ. wiederholt zu denkenden τὰ πνεύμ. τὰ ἀκάθ. abhängig), ist anzunehmen, dass der Verfasser jetzt schon ἐθεραπεύθησαν im Sinne hatte; statt dessen fährt er mit ἐξήρχ. weiter, als wären die πνεύμ. ἀκάθαρτα selbst das Subject: um so begreiflicher, als die Besessenen mit den Dämonen auch sonst identificirt erscheinen (s. zu Lc 4 33). Viele also, nicht alle Besessenen, wurden geheilt. Daselbst 9 *befand sich schon zuvor in der Stadt ein Mann, welcher zauberte:* so gewöhnlich, während allerdings 16 ὑπάρχειν und Lc 23 12 προϋπάρχειν mit den dabei stehenden Participien zu verbinden ist, was auch hier möglich wäre (dW-Ovb). Er *zauberte,* wie Elymas 13 6 und Viele zu jener Zeit, *und brachte* die Samariter *in Bestürzung* (s. zu Lc 24 22), *indem er angab, er sei ein Grosser,* wie 5 36, was sofort 10 erklärt wird. *Die Kraft Gottes,* welche unter den aus Gott ausfliessenden Kräften *die* vorzugsweise *grosse heisst:* entweder bereits gnostische Emanationslehre (Ovb) oder lautliche Wiedergabe des samaritischen Wortes Megala = Offenbarer (Klostermann 15f, Wdt). Das ἱκανῷ χρόνῳ 11 ist Dativus temporis wie 13 20. Anknüpfend an den Messiasglauben der Samariter (Joh 4 25), bahnt Philippus 12 die Joh 4 35—38 geweissagte Bekehrung derselben an. War Simon früher 9 ἐξιστάνων gewesen, so jetzt 13 ἐξίστατο er selbst und *wurde* insofern *gläubig:* dass es mit diesem Glauben noch schlecht bestellt war, erhellt aus 24. Die in ihrer leitenden Stellung v. 1 in Jerusalem verbliebenen Apostel entsenden 14 ihre beiden Vornehmsten, um den Samaritern den heiligen Geist zu vermitteln, was nach 17 sacramentaliter geschieht, so dass die Handauflegung als symbolum efficax gilt. Dass dieser Geist 16 noch auf Niemanden unter den doch bereits Getauften gefallen war, wie er auch 19 6 erst nach der Taufe vermittelst apost. Handauflegung geschenkt wird, steht zwar in formalem Gegensatze zu 10 44—48, wo (allein im NT) zuerst der Geist mitgetheilt und dann unter Berufung auf dieses Gottesurtheil nachträglich auch die Taufe gespendet wird: aber alle 3 Stellen haben mit einander gemein, dass vom πνεῦμα überhaupt nicht als vom regelmässigen, von der Taufe zu datirenden, Besitz aller Gläubigen, sondern als von einer ausserordentlichen Begabung die Rede ist, welche als zu den auszeichnenden Vorrechten der apost. Zeit gehörig und in

nothwendiger Verbindung mit der Zungenrede gedacht ist (Pfl 255 258, Gunkel 6f). Denn so gut wie 2 3 4 10 46 19 6 ist letztere auch hier bei dem Vorgange betheiligt zu denken, wie ja auch nur daran 18 Simon den Erfolg der apost. Handauflegung sinnlich wahrnehmen konnte. Da somit dieses πνεῦμα nur Titel ist für die Glossolalie, steht es überhaupt in keinem nothwendigen Verhältniss zur Taufe, kann vor wie nach derselben mitgetheilt werden und tritt 2 3 4 ohne jeden Zusammenhang mit derselben auf (Wdt). Simon wartet also eigene Geistesbegabung gar nicht ab, sondern bemüht sich 19 sofort um den Besitz des neuen Zaubermittels. Was hier *Vollmacht,* heisst 20 *die Gabe Gottes,* d. h. die Fähigkeit, den heiligen Geist im angegebenen Sinne mitzutheilen. Dein Geld sei verflucht und mit ihm auch du! Daher der mittelalterliche Ausdruck Simonie für den Kauf geistlicher Stellen. Er hat 21 *weder Theil noch Los* (Synonyma: Sache und Bild) *an diesem Wort,* d. h. der in Rede stehenden ἐξουσία, sachlich dem Apostolat, vgl. 1 17. *Dein Herz ist nicht gerade,* nach Ps 78 37. *Bitte* 22 *den Herrn* und versuche dadurch, *ob dir verziehen werde das Vorhaben* (ἐπίνοια, vox anceps). Denn 23 *in Galle von Bitterkeit* (gen. appos., in Bitterkeit, Bosheit, Feindseligkeit wie in Galle) *und in eine Fessel von Ungerechtigkeit* (in Ungerechtigkeit wie in Bande) *sehe ich dich gerathen,* vgl. Jes 58 6. Trotzdem, dass Simon „gläubig geworden war", behandelt ihn Pt als Feind. Er aber 24 fürchtet sich vor der Strafe des Gottes der Apostel; die Bekehrung bleibt dahingestellt, s. zu 13 11. Auf der Rückreise vollenden 25 die Apostel die Bekehrung der Samariter; über εὐαγγελίζεσθαι mit Accus. der Person s. zu Lc 3 18.

Die Bedeutung der Verfolgung 8 1—3 liegt für unseren Verfasser darin, dass dadurch der Uebergang des Christenthums von jüd. auf heidnischen Boden vorbereitet wurde. Die nächste Folge der Versprengung der Gemeinde war die Ausbreitung des Christenthums über die Landbezirke von Judäa und nach Samaria. Ist dagegen nichts einzuwenden, so gehört die 14—17 zu Grunde liegende Vorstellung, dass nur die Apostel zur Erweckung der Gaben des heiligen Geistes befähigt seien, und dass solche Mittheilung nicht etwa durch den stärkeren Eindruck der apost. Predigt, sondern allein durch das Gebet und die Handauflegung der Apostel erfolgt sei, bereits einer Zeit an, welche die richtige Anschauung über die Stellung der Apostel und über das Wesen der Geistesbegabung, speziell der Glossolalie, verloren hatte. Andererseits entspricht dieser Zug der auch sonst bei Lc und Act wahrnehmbaren Materialisirung der Geisteswirkungen (s. zu 2 13). Vergeblich also will man den von Philippus gepredigten Christus als einen nur „äusserlichen Gegenstand des Glaubens" von der, durch die Apostel mitgetheilten, innerlich wirkenden Glaubenskraft unterscheiden (Neander 81), während vielmehr umgekehrt Philippus das geistige Mittel der Belehrung, Pt und Joh dagegen die sacramentale Handauflegung anwenden und damit eine Parallele zu dem 19 6 von Pls Erzählten bilden (Pfl 564). Ausserdem gilt es hier, wie 11 22 23, die Schritte der Hellenisten als von Jerusalem, dem Sitze des Kirchenregiments (vgl. v. 1), aus sanctionirt darzustellen und auf diese Weise die urapost. und die hellenistische Mission fester zu verknüpfen (Ovb 123). Bei solchem Thatbestand wird die Kritik aber auch den sich anschliessenden Vorfall mit dem Magier Simon nicht unbesehen lassen dürfen. Sollte jenes Vorrecht, wornach nur durch apost. Handauflegung der heilige Geist als Wunderkraft sich vermittelt, in der Wirklichkeit nicht existirt haben, so fällt die Bedeutung des Auftritts wenigstens in der hier berichteten Form hinweg. Dazu kommt, dass der Zauberer Simon in der alten Ketzersage überhaupt eine Rolle ersten Ranges spielt und die christl. Phantasie noch in den folgenden Jahrhunderten stark beschäftigt hat. Nach unserer Stelle wäre er gewissermaassen samaritanischer Messias gewesen, also nicht etwa ein mythischer Sonnengott, aber auch nicht der „einen Magier spielende" Simon, welcher nach Jos. Ant. XX 7 2 dem Felix bei seinem Liebeshandel mit Drusilla behülflich war; denn dieser war ein Jude aus Cypern, der Magier Simon dagegen nach Justin dem Märtyrer, Apol. I 26, und den Clementinen (Rec. 2 6, Hom. 2 22) aus dem samaritischen Flecken Gitthon. Justin (Apol. I 56, Dial. 120), dem zufolge die erstaunlichen Thaten Simons ihrem Urheber sowohl in seinem samaritischen Vaterlande, als auch nachher in Rom unter Kaiser Claudius göttliche Verehrung eingetragen hätten, und seit Irenäus (I 23 2 4) die Kirchenväter überhaupt sehen in ihm den Urvater und Typus aller Ketzerei, fabeln von seinen Wunderthaten, seinem Ikarusflug gen Himmel und seinem

dabei, durch plötzlichen Sturz erfolgten, schmählichen Ende, berichten auch ein simonianisches System, dessen Urheber und Mittelpunkt als eine Art Gegenchristus erscheint und, nach Hier. zu Mt 24, von sich zu rühmen weiss: ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei, vgl. 9 λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν. Ebenso kehrt die Bezeichnung 10 als oberste Kraft Gottes sowohl bei dem Simon der Clementinen (Hom. 2 22, Rec. 1 72 2 7, Epit. 25), als bei demjenigen der Kirchenväter seit Irenäus (I 23 1) wieder. Die Parallelen im 2. Theile (13 6—12 19 1—7 13—16) führen nicht über das Moment der Zauberei hinaus. Der gnostische Anstrich der Simonsgestalt war dem Verfasser daher ohne Zweifel schon gegeben, und auch auf den Begriff der Häresie und des Abfalls könnten nach Dtn 29 17, Hbr 12 15 χολή und πικρία 23 weisen. Hauptsächlich aber dreht sich die Controverse um die Frage, ob der Simon der Act schon, wie derjenige der Clementinen, Maske des Apostels Pls, ein in judaistischem Sinne gezeichnetes, feindseliges Zerrbild des Heidenapostels darstelle (s. zu 9 22), in welchem Falle die ihm zugeschriebene Absicht τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ διὰ χρημάτων κτᾶσθαι als Travestie der paul. Collecte zu begreifen wäre, durch welche er sich der Gunst der jerusalemischen Gemeinde und der Anerkennung seines Apostelrechtes zu versichern gedacht habe, vgl. Gal 2 10, I Kor 16 2, II Kor 8 1—9 15, Rm 15 25—27 31. Dann würde der Verfasser von Act die Scene zwischen Simon Pt, dem wahren, und Simon Magus, dem falschen Apostel, zwar dem judaistischen Sagenkreis entnommen (die Kämpfe zwischen Pls und Simon bilden noch den Hauptinhalt unserer Clementinen), ihr aber die verfängliche Seite dadurch abgestreift haben, dass er sie vor die Bekehrung des Saulus stellte, also durch seine Anordnung jeder Möglichkeit, den Simon mit diesem zusammenzuwerfen, vorbeugte; in gleichem Interesse wäre dann auch 11 30 die Collecte selbst noch vor die ganze Missionsthätigkeit des Pls gerückt. Selbst der unsichere Schluss unserer Perikope 24 würde sich daraus erklären, dass auch der Simon der Clementinen gelegentlich Reue fühlt und nach Busse verlangt (Hom. 20 19, Rec. 10 61). So Br, Vkm, Zl, Hgf, Ovb 119—122 175 179, Hsr IV 131—153 240, Hgf 43 603—606, Ketzergeschichte des Urchristenthums 163—186, Lps II 1 28—69, 361—364; dagegen Möller, RE [2] XIV 246—256, Harnack 207 269, Wdt 201 f, Spitta, Die Offenbarung des Joh 380—382.

Die Bekehrung des äthiopischen Proselyten. 8 26—40. An die Erzählung von der Thätigkeit des Philippus reiht sich eine noch directere Vorbereitung auf die Heidenmission, als schon die samaritanische Wirksamkeit gewesen war: der Auftritt zwischen ihm und einem ersten heidnischen Proselyten. Während nämlich die beiden Apostel auf der Rückreise begriffen sind, erhält Philippus **26** von einem Engel (lucanischer Pragmatismus, s. Einl. I 4) die Weisung, die Strasse aufzusuchen, *welche von Jerusalem hinabzieht gen Gaza.* Damit er seinen Mann nicht verfehle, wird von den verschiedenen Strassen, welche zum Ziele führen, ihm diejenige bezeichnet, welche *wüste ist,* durch unbebaute Gegenden führt. Dass nämlich diese Bemerkung nicht auf die Stadt, sondern auf den Weg zu beziehen, erhellt theils aus der parallelen Bemerkung 9 11, theils aus II Sam 2 24. Der Mann heisst **27** *ein Aethiope, ein Verschnittener,* wie Jer 38 7, also nach Dtn 23 2 nicht in den theokratischen Verband aufnehmbar, aber Jes 56 3—5 Gegenstand universalistischer Weissagung; es war und ist im Orient Sitte, sich der Eunuchen zu allerlei wichtigen Geschäften bei Hofe, im Staate, ja selbst im Heere zu bedienen. Wie übrigens für die Juden alle Könige von Aegypten Pharao hiessen, so ist Kandake gemeinsamer Eigenname aller Königinnen von Aethiopien, woselbst noch zu Zeiten des Eusebius Weiber herrschten. Die damalige Königin soll der Legende zufolge von diesem Kämmerer getauft worden sein. Seine Stellung als *Gewaltiger* wird nachträglich näher bestimmt: er war γαζοφύλαξ (γάζα ist persisches Wort). Er *las* **28** *den Propheten Jesaja* natürlich nach der in Aegypten verbreiteten Uebersetzung der LXX, welcher daher auch das 32 33 folgende Citat entspricht. Der **29** das Wort führende *Geist* alternirt hier mit dem Engel 26 als wirksame Kraft im Sinne eines von Gott eingegebenen Dranges, den Eunuchen anzureden. Vorausgesetzt wird **30**, dass der Kämmerer sich die Schrift laut und feierlich vorlas. Nur im Griechischen möglich ist die Paronomasie ἆρά γε (num mit schärfendem Anhang) γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις; er

antwortet 31 πῶς γάρ = *wie doch* nach Lage der Sache. Die περιοχή 32 entspricht, wie das Verbum I Pt 2 6, unserem *Inhalt,* und γραφή bedeutet hier und 35 die einzelne Schriftstelle Jes 53 7 8. Vom Sinne des Grundtextes weicht 33 beträchtlich ab. Statt „durch Drangsal und Gericht ward er hingerafft" heisst es: *in seiner Erniedrigung,* d. h. als er sich erniedrigt hatte Phl 2 8, *ist sein Gericht,* der Tod wie I Pt 4 6 als Gericht gedacht, *aufgehoben,* ist ein End- und Wendepunkt in demselben eingetreten Phl 2 9. Statt „und wer unter seinen Zeitgenossen bedenkt es?" gibt LXX einen Satz, darin zwar דּוֹר als γενεά, generatio, Lebensalter, Geschlecht, gefasst zu sein scheint; aber schon die Kirchenväter nahmen es hier im Sinne von „Abstammung, Herkunft" und bezogen es bald auf die menschliche, bald auf die göttliche Natur Christi. Kath. Ausleger wie CORNELIUS A LAPIDE und PATRIZI gleichen das mit der philologischen Forderung durch die Ausrede aus: das Lebensalter sei am Ende ja doch nur die Fortsetzung der Herkunft, während BEELEN und BISPING dem unanimis consensus patrum zum Trotz γενεά = Nachkommenschaft fassen, wie auch auf protest. Seite HENGSTENBERG mit der Deutung „geistliches Geschlecht" von der reformatorischen Auslegung ablenkt, die ganz sprachwidrig auf „Lebensdauer" ging. Andere dachten an die unbeschreibliche Ruchlosigkeit der Zeitgenossen (DW) oder an die unsagbar grosse Menge seiner Anhängerschaft, dargestellt als progenies, auf deren übernatürlichen Entstehungsgrund sodann der Schlusssatz hinweise (WDT), welcher aber ebensogut zur Illustration der Verruchtheit dienen kann; *denn sein Leben wird von der Erde hinweggenommen,* statt des Grundtextes: „dass er hinweggerissen wird aus dem Lande der Lebendigen". Jedenfalls fragt 34 der Aethiope nach etwas, was auch heute noch einigermaassen fraglich geblieben ist: nach dem Sinn, den die alexandrinischen Uebersetzer in das Prophetenwort gelegt haben. Der Erzähler aber hat in dieser Episode eine Exemplification zu Lc 24 27 44—46 gegeben und den Finger auf die Stelle gelegt, an welche dabei vor allem Anderen zu denken ist. Während sie *den Weg entlang* 36 gehen, zeigt sich eine Gelegenheit zur Taufe. Hierauf gibt rec. den übrigens schon von Irenäus und Cyprian gekannten, aber überall mannigfache Variationen darbietenden und ℵABC fehlenden Zusatz 37 *Philippus aber sprach: Glaubst du von ganzem Herzen, so ist es erlaubt; er aber antwortete und sprach: Ich glaube, dass Jesus Christus der Sohn Gottes ist.* Nach der Taufe 38 *entrückt* 39 *der Geist den Philippus,* nämlich auf wunderbare Weise, wie I Reg 18 12, II Reg 2 16; insonderheit vgl. das Geschick Habakuks im „Drachen zu Babel" 35, bzw. 36. Ursprünglich handelt es sich in solchen Stellen, wie Ez 3 14 zeigt, um Entrückung auf Windesflügeln. Auch Christus wird im Hebräerevglm auf den Berg Tabor entrückt, ja schon Lc 24 31 ist nicht anders zu verstehen. So liess noch BENGEL die Apostel auch nach Amerika kommen. Rein übernatürlicher Art ist dagegen die Vorstellung der Entrückung in die Luft I Th 4 17, in den Himmel II Kor 12 2 4, zum Throne Gottes Apk 12 5; doch vgl. SPITTA 63f 446f. *Gefunden wird* 40 Philippus in der philistäischen Stadt Asdod, 270 Stadien nördlich von Gaza: ein Wunder im Geiste der Zeit. So ist bei Philostratus Apollonius von Tyana noch mittags in Rom vor dem Tribunal des Domitian und wird schon abends in Puteoli gefunden. Uebrigens scheint Philippus dann die Ebene Saron entlang gezogen zu sein, *bis er nach Cäsarea* (s. zu 23 33) *kam,* wo er zwar noch nicht 10 1—11 18, wohl aber 21 8 zu finden ist.

Die Bekehrung des Pls. 9 1—22. *Noch* 1 mit Beziehung auf 8 3 *war Saulus einschnaubend von Drohung und Mord,* d. i. Mordbegier, *auf die Jünger:* die Genetive bezeichnen den Ausgangsort des ἐμπνέειν. Zur Beglaubigung als Bevollmächtigter, Commissarius des Synedriums 2 *erbat er sich Briefe nach Damaskus,* wo sich eine zahlreiche Judengemeinde befand; im römischen Krieg fielen 10—18 000 Juden in Damaskus, Jos. Bell. II 20 2 VII 8 7. Allerdings stand die Judenschaft daselbst nicht unter der richterlichen Gewalt des jerusalemischen Synedriums (s. zu Mc 3 22). Die Weisung *an die Schulen* zeigt, dass die Messiasgläubigen daselbst sich noch nicht von der angestammten Synagogengemeinschaft getrennt hatten. *Der Weg* steht im Sinn von Richtung und zwar artikulirt, weil es nur einen einzigen Weg zum Heile gibt Joh 14 6. Ebenso 18 25 19 9 23 22 4 24 14 22. Das *Licht* 3 ist der himmlische Lichtglanz, von welchem der Gottessohn umgeben ist. Die Frage Jesu, welchen übrigens Pls erst 5 erkennt, setzt 4 voraus, dass er selbst in den Seinigen verfolgt wird nach Lc 10 16. Uebrigens s. zu 26 14. Identisch sind hier, 22 7 und 26 14 nur diese ersten Worte Jesu. Am Schlusse von 5 hat rec. vg noch aus 26 14 σκληρόν σοι κτλ. und zu Anfang von 6 die nach 22 10 gebildeten Worte: *und er sprach mit Zittern und Zagen, Herr, was willst du, dass ich thun soll? Und der Herr sprach zu ihm.* Die Begleiter blieben 7 *stumm* vor Schrecken, Pls aber bedarf, geblendet vom Lichte 8 = 22 11, der Handleiter wie 13 11 und 9 *ass und trank nicht,* d. h. wie Mt 11 18 fastete, nämlich in der Zerknirschung über die Verkehrtheit seiner bisherigen Lebensziele. Als Mittelsmann zwischen Pls und der bisher von ihm verfolgten Gemeinde erscheint 10 und 22 12 ein Judenchrist mit Namen Ananias. *Der Herr* ist im Zusammenhang dieser Erzählung Christus; über ὅραμα s. zu Mt 17 3, bzw. 9. Dass Pls 11 *betet,* könnte wie 10 9 nur zur Angabe der Situation dienen, in welcher das Gesicht stattfand. Doch deutet das von εἶδεν verschiedene Tempus wohl darauf hin, wie sich Pls jetzt eben in der, der Sendung des Ananias entsprechenden, Verfassung befinde. Aber auch darauf, dass ihm gerade Ananias jetzt helfen soll, ist er vorbereitet. Denn er hat 12 einen Unbekannten im Gesicht gesehen, welcher sich ihm als *Einen mit Namen Ananias* vorstellte. Die Gläubigen überhaupt heissen wie 13, so auch v. 32 41 26 10, die *Heiligen,* durch ihre Berufung zur Erbschaft im Gottesreich aus der Welt Ausgesonderten, Gott Angehörigen, s. Rm 1 7 und vgl. Issel, Der Begriff der Heiligkeit im NT 1887, 88. Ueberall in Act sind es aber zugleich solche, die an heiliger Stätte, in Jerusalem und Judäa überhaupt, wohnen, was wohl auf die Grundstelle Ps 16 3 τοῖς ἁγίοις τοῖς ἐν τῇ γῇ weist. Die confessionelle Bezeichnung der Christen folgt dagegen mit Bezug auf 7 59 erst 14 = 21 ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ nach I Kor 1 2, Rm 10 12—14. Wie 15 *Gefäss,* so brauchen wir „Organ, Instrument"; ἐκλογῆς aber ist Genet. qualitatis. Weil den Hauptzweck (τοῦ βαστ.) der Berufung des Pls ausdrückend steht voran: *vor Heiden,* vgl. Gal 1 16. Bekehrung und Berufung zum Heidenapostel fielen für Pls zusammen (Wzs 66 69 75 78). Zum Beweise, dass es ein auserwähltes Gefäss ist (γάρ), 16 dienen die *Leiden für meinen Namen,* vgl. 5 41; also ein Erfahrungsbeweis (Mr), nicht aber ist an Offenbarungen (dW, Wdt) oder speziell Visionen (Ovb) zu denken. Nach Christensitte redet ihn Ananias sofort 17 *Bruder* an. Das Weichen der Blindheit empfindet er 18, wie das Abfallen von Schuppen, nach Tob 11 12, wo „die weissen Flecken von seinen Augen ab-

geschuppt wurden" (ἐλεπίσθη ἀπὸ κτλ.). Bei der Taufe verwirklichte sich die 17 verheissene Geistesmittheilung. Durch Speisegenuss **19** *erstarkt, predigte er* **20** *sofort* die Messianität Jesu: *Sohn Gottes* im Sinne von 13 33, sonst nicht in Act. Der arabische Aufenthalt Gal 1 17 fällt aus, während Gal 1 13 (πορθεῖν = evertere) 23 mit **21** parallel ist. Die Wiederholung von 19 20 in **22** bezeichnet den sieghaften Erfolg des Auftretens des Pls mit συνέχυννεν, wie 2 6: *er brachte ausser Fassung,* trieb in die Enge, *indem er* den Satz *bewies* (συμβιβ. wie I Kor 2 16), in welchem sich die gesammte Dogmatik der Urgemeinde zusammenfasste: *dass dieser der Christus ist.*

Das Epoche machende Ereigniss der Bekehrung des Apostels wird ausser 9 1—14 noch 22 3—16 und 26 9—18, also im Ganzen 3mal erzählt: eine in Act beispiellose Fülle von Parallelberichten, zu erklären aus der grundlegenden Bedeutung dieses, die innere Entwickelung des Mannes, sowie auch seinen äusseren Lebensgang in ganz neue Bahnen werfenden, Ereignisses. Was aber vor Allem diesen Punkt so wichtig erscheinen liess, war der Umstand, dass Pls selbst damit sein, von judaistischer Seite angefochtenes, Apostelrecht begründete, so dass die ganze Frage nach der Berechtigung der Heidenmission an der Vorstellung hing, welche man sich von der Realität dieser Erscheinung machte. Wenn daher in Act Alles geschieht, um gewissermaassen ihre Handgreiflichkeit darzuthun, so ist es umgekehrt auch von Interesse, das Zerrbild kennen zu lernen, welches die judaistischen Parteischriften daraus gemacht haben. Nach Irenäus (I 26 2), Eusebius (KG III 27 4) und Epiphanius (Haer. 30 16 25) haben die Ebjoniten in Pls einen Apostaten und Irrlehrer gesehen, dem man sogar die jüd. Geburt abstritt. Von heidnischen Eltern abstammend sei er nach Jerusalem gekommen und daselbst Proselyt geworden, um auf diese Weise die Tochter des Hohepriesters zu erlangen. Mit seiner Bewerbung durchgefallen, habe er dann Beschneidung, Sabbat und Gesetz heftig angefeindet. Etwas anders gestaltete sich die Sache in den clementinischen Recognitionen 1 70 71 73, wo, als Volk und Priester von Jerusalem eben nahe daran sind, sich taufen zu lassen, plötzlich der homo inimicus (vgl. ἐχθρὸς ἄνθρωπος Mt 13 28 und ἐχθρὸς ὑμῶν γέγονα Gal 4 16) auftritt, eine heftige Verfolgung erregt und dann im Auftrage des Kaiphas nach Damaskus abgeht. Seither verschwindet er in dieser Gestalt aus dem Berichte der Recognitionen, um 1 72 in Cäsarea als Simon Magus wieder aufzutauchen. Die Bekehrung auf dem Wege nach Damaskus scheint also darin zu bestehen, dass er aus einem antichristl. Fanatiker ein pseudochristl. Zauberer geworden ist. Andererseits bildet es in den clementinischen Homilien (17 13—19) einen Hauptgegenstand der Controverse, wie sich die Offenbarung, welche durch äussere Mittheilung und unmittelbare Belehrung erfolgt, verhalte zu der durch Gesicht oder Vision (ὁράματι ἢ ὀπτασίᾳ) vermittelten. Dem Zauberer Simon zufolge gewährt nur die letztere, dem wahren Apostel Pt zufolge dagegen nur die erstere volle Gewissheit. Träume und Visionen, hält er dem Magier und Pseudoapostel entgegen, rühren entweder von Dämonen her oder sind ein Zeichen des göttlichen Zornes; auf keinen Fall könne Einer durch eine Vision die Befähigung zum Lehramt gewinnen. „Warum hat denn der Meister ein ganzes Jahr mit Wachenden beständig Umgang gepflogen, und wie können diese glauben, dass er auch dir erschienen sei?" So also urtheilte man auf extrem-judaistischer Seite über den apost. Beruf des Pls, indem man dabei von der Annahme, dass seine Berufung durch eine Vision erfolgt sei, als von einem concessum ausging.

Aber gerade bei dem grossen Gewicht, welches sonach auf die Christuserscheinung vor Damaskus fällt, bleibt um so auffallender, dass es doch im Grunde zu einer, etwa dem σωματικῷ εἴδει Lc 3 22 entsprechenden, leibhaftigen Erscheinung Jesu nicht kommt, sondern nur zum Sehen eines Lichtes und Hören einer Stimme. Beides ist zwar ohne Zweifel als reale Wirkung, also auch Erweis seiner Gegenwart gedacht; Ananias 17 und Barnabas 27 commentiren das Erlebniss des Pls doch wohl auch im Sinne des Berichterstatters mit Ἰησοῦς ὁ ὀφθείς σοι. Einerseits also scheint Jesu Gestalt hinter dem himmlischen Lichtglanze verborgen zu bleiben, von welchem Pls geblendet wird, so dass dieser den Herrn geschlossenen Auges gesehen haben müsste (Pfl 566); andererseits hebt sich diese Gestalt doch auch wieder nur von dem Hintergrunde desselben Lichtglanzes ab, so dass auch letzterer in das Innenleben fällt; vgl. 22 17 γενέσθαι με ἐν ἐκστάσει καὶ ἰδεῖν αὐτόν und die traumartige Erscheinung des Herrn 23 11. In bezeichnendem Contrast damit stehen die materiellen Vergröberungen der lucanischen Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen. Diese denkt sich unser Verfasser als mit der Himmelfahrt abgeschlossen und trägt mit der wesentlich anders gearteten Darstellung der paul. Christusvision noch dem geschichtlichen Charakter der letzteren Rechnung (Wdt), sofern Pls nach I Kor 9 1 15 8 9, Gal 1 15 16 die erlebte Umwandlung auf eine in seinem Innern vorgegangene Katastrophe zurückzuführen scheint. Sicher ist auf jeden Fall, dass der Apostel selbst nichts weiss von einem allmählichen Prozesse, der ihn dem Christen-

thum näher gebracht hätte, sondern nur von einem plötzlichen Halt, das ihm inmitten einer thätigen Laufbahn geboten wurde. Er kennt nur einen momentanen Umschwung, aber keine Brücke, die von einem Ufer zum anderen geführt hätte, Phl 3 5—9. Er sieht sich II Kor 2 14 als plötzlich unterworfenen Rebellen an, den Gott im Triumph über die Erde führt, und macht I Kor 9 17 sogar diese, ihn von anderen Aposteln unterscheidende, Thatsache zum Ausgangspunkte einer Beweisführung bezüglich seiner apost. Dienst- und Lohnverhältnisse. Lauter unantastbare Selbstzeugnisse, die dem wesentlichen Gehalte unseres Berichtes mit mächtiger Beweiskraft zur Seite stehen. Dagegen dürfen wir eben wegen Gal 1 1 12 (kein menschlicher Unterricht oder sonstige menschliche Vermittelung) den Einfluss des damascenischen Judenchristen Ananias nicht als zu gross annehmen. Dem Berichterstatter kommt es darauf an, den Pls durch einen anerkannt gesetzesfrommen Mann in der Christenheit, wie später durch Barnabas im Apostelkreise eingeführt werden zu lassen. Wie Letzterer, so wird darum aber auch Ersterer eine geschichtliche Person bleiben. Irgend Jemand musste sich doch des Pls annehmen, zumal wenn nicht bloss erste Orientirung auf der neuen Bahn, sondern auch leibliche Wiederherstellung zu leisten war. Die wunderbare Heilung steht und fällt übrigens mit den Vorstellungen, die man sich über den allegorischen (s. zu 26 18) oder wirklichen (mit Bezug auf Gal 4 14 15) Charakter der zuvor stattgehabten Erblindung macht. Ueber die Parallele der Doppelvision 10 3—33 = 11 5—14 s. Einl. II 8. Was endlich die mancherlei Variationen der 3 Berichte auf nebensächlichen Punkten betrifft (s. zu 22 6 10 26 14 17), so hängen sie mit den jedesmal leitenden Gesichtspunkten zusammen (Ovb) und bilden einen schlagenden Beweis für die harmlose Nachlässigkeit der, nur auf Erzielung eines durchgreifenden Gesammteindrucks bedachten, Darstellungsweise unseres Buches. Dagegen ist es misslich, einen quellenmässigen Grundbericht sei es in 26 9—18 (Wdt 19f 217f 225f), sei es in 22 3—16 (Zimmer, ZwTh 1882, 465—482) finden oder gar die Differenzen aus einer Mehrheit von benutzten Quellen ableiten zu wollen (Mr). Schliesslich ist noch zu bemerken, dass Pls selbst mit keinem Wort eine bereits in Damaskus geübte Predigerwirksamkeit andeutet, wie 22 eine solche berichtet ist.

Der bekehrte Saulus in Jerusalem. 9 23—30. Schon *geraume Zeit* war 23 vergangen (über ἐπληρ. s. zu 2 1), als Saulus, weil die gegen ihn verschworenen Juden 24 *die Thore bewachten,* Damaskus verlassen musste, und zwar über die Mauern flüchtend, vgl. Jos 2 15. Der Ausdruck χαλᾶν διὰ τοῦ τείχους ἐν σφυρίδι (σαργάνῃ) 25 berücksichtigt II Kor 11 33. Um Saulus aber hatte sich schon damals ein Kreis von Schülern gebildet; daher die LA ℵABC οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ statt rec. αὐτὸν οἱ μαθηταί. Als Patronus Sauli in Jerusalem erscheint 27 Barnabas (vgl. 4 36), der *ihn* (αὐτόν gehört zu ἤγαγε) *an der Hand nahm und zu den Aposteln führte.* Sein freimüthiges Reden (παρρησιάζεσθαι) bewegte sich *im Namen Jesu,* als in seinem Elemente. Wird 28 nicht ἐν, sondern nach ℵABC εἰς Ἱερ. gelesen, so ist solches gleichwohl nicht mit παρρησ., sondern mit εἰσπορ. καὶ ἐκπορ. (s. zu 1 21) zu verbinden: *eintretend* in die Häuser *und hinaustretend nach Jerusalem,* also privatim und publice (Wdt). Das Zeugniss vor Nicht-Christen folgt erst 29, wo seine Abreise durch den Mordanschlag der Hellenisten (s. zu 6 1) motivirt erscheint, während 22 17 18 von einem Gesicht die Rede ist, welches ihm 22 21 seine Bestimmung für die Heidenmission zum Bewusstsein bringt.

Aus Vergleichung unseres Abschnittes mit Gal 1 17—24 erhellt, dass Act über dem Bestreben, den Pls von Anfang an in enge Verbindung mit den Zwölfen und der Mutterkirche in Jerusalem zu bringen, sich von den Angaben und Gesichtspunkten der Plsbriefe entfernt. Für uns aber müssen diese um so ausschliesslicher maassgebend bleiben, als Pls Gal 1 20 ihre Wahrheit eidlich betheuert. Nach Act 9 23—25 sammelte der Bekehrte zunächst in Damaskus Jünger, welche ihn vor den Nachstellungen der Juden retteten, worauf er sich nach Jerusalem begab. Nirgends in dieser Darstellung lässt sich eine Fuge ausfindig machen, in welcher die, nach Gal 1 17 unmittelbar (Gal 1 16 εὐθέως, vgl. dagegen Act 9 20 καὶ εὐθέως ἐν ταῖς συναγωγαῖς ἐκήρυσσεν) an die Bekehrung sich anschliessende, Reise nach Arabien unterzubringen wäre. Erst 3 Jahre nach der Bekehrung hat nach Gal 1 18 der wieder nach Damaskus Zurückgekehrte sich auf den Weg nach Jerusalem begeben. Ist diese Differenz eine zufällige, so beweist sie die Unbekanntschaft des Verfassers mit dem Galaterbrief (Mr-Wdt, Zimmer 43f). Ist sie beabsichtigt (Br, Zl, Ovb, Vkm, Hgf), so hat der Verfasser eine so weitgehende Rücksichtslosigkeit des Pls gegen die älteren Apostel nicht zuzugeben vermocht und desshalb den Aufenthalt in Arabien und die dazu gehörige „Rückkehr nach Damaskus“ gestrichen, den Zeitabschnitt aber von 3 Jahren zunächst mit der Angabe gedeckt, Pls habe eine ziemliche Anzahl von Tagen in Damaskus selbst zugebracht (9 23 ἡμέραι ἱκαναί), um nun vor Allem mit Jerusalem sich in Ver-

bindung zu setzen. Weiterhin vermuthet man um so mehr, dass die gefahrvolle Flucht schon den ersten Aufenthalt in Damaskus beschlossen habe, als der tödtliche Hass der Juden durch die unerwartete Bekehrung des Apostels trefflich motivirt erschiene (Hsr, BL IV 418, ZG III 66, Wdt [5]27 223f). Aber schwerlich würde Pls nach schon einmal in Damaskus erfahrener Verfolgung dorthin zurückgekehrt sein. Daher die Annahme, er sei erst nach seiner Rückkehr zur Flucht genöthigt worden (Mr, Wieseler, Km, BL I 239, Klöpper, Kommentar über II Kor 490f, Ws § 13 3, Wdt [6]231f). Dann aber liegt es nahe, die Verfolgung des Apostels durch den Ethnarchen des Königs Aretas II Kor 11 32, also einen arabischen Beamten, mit dem Aufenthalte in Arabien zu combiniren, in welchem Falle der Verfasser nur die Gelegenheit benutzt hätte, um schon hier die Feindschaft der Juden gegen den Apostel anschaulich zu machen (Ovb 143), die übrigens die intellectuellen Urheber der Nachstellung auch unter der Voraussetzung von II Kor 11 32 gewesen sein können. Immerhin ist die Reise nach Arabien, deren Motive dem Verfasser so wenig mehr verständlich sein mochten, wie die von dem Neubekehrten der Urgemeinde gegenüber geübte Zurückhaltung, im Zusammenhang unseres Abschnittes schon darum nicht unterzubringen, weil die jerusalemischen Christen 26 an der Bekehrung ihres früheren Feindes noch zweifeln und sich scheu vor ihm zurückziehen, ja 27 erst von dem Vorgang zu Damaskus unterrichtet werden müssen: undenkbar, wenn seither 3 Jahre verflossen sind Gal 1 18. Damit fällt auch die Vermittlerrolle des Barnabas. „Die Apostel" aber, welche hier zum letzten Mal in unbedingt leitender Stellung erscheinen, reduciren sich auf den Einen Pt, da Pls versichert, nur ihn aufgesucht Gal 1 18, einen anderen Apostel aber nicht gesehen zu haben Gal 1 19. Somit ist er auch nicht nach Jerusalem gekommen, um sich der dortigen Gemeinde anzuschliessen. Gegen den Verkehr mit jerusalemischen Christen 28 zeugt ferner Gal 1 22, wornach Pls selbst später, zur Zeit seiner cilicischen und syr. Missionswirksamkeit, den judäischen Gemeinden noch unbekannt war; s. zu 26 20. „Ebenso absichtlich, wie Pls der Wahrheit gemäss die Berührung mit den Aposteln auf ein sehr geringes Maass beschränkt und die Berührung mit der Urgemeinde ganz ausschliesst, hebt die Apostelgeschichte gerade diese Berührung mit der Urgemeinde und das öffentliche Auftreten des Apostels hervor" (Hgf, Galaterbrief 123). Mindestens aber muss man annehmen, der Verfasser habe die beiden ihm gegebenen Punkte, Flucht aus Damaskus und kurzer Aufenthalt in Jerusalem, mit einer wahrscheinlich befundenen Motivirung versehen, indem er zu diesem Behufe die Vorgänge in Damaskus sich in Jerusalem wiederholen liess; daher beiderseits Verwunderung der Menschen über das Auftreten des ehemaligen Christenfeindes als Predigers der Messianität Jesu, freie und erfolgreiche Wirksamkeit, Mordanschlag und Flucht (Pfl 568). Gegen die Angaben 28 29, dass er in Jerusalem gepredigt, als Nachfolger des Stephanus 6 9 mit den Hellenisten disputirt und in Folge dessen Nachstellungen erfahren habe, spricht jedenfalls, dass man erst viel später, Gal 1 23, in Jerusalem die Neuigkeit verkündigt: ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε νῦν εὐαγγελίζεται. Wenn ihn endlich **30** die Brüder nach Cäsarea begleiten, um ihn von da nach Tarsus zu entsenden, so ist die Reise vom einen zum anderen Ort offenbar als Seereise gedacht. Dazu stimmt wieder nicht Gal 1 21 ἔπειτα ἦλθον εἰς τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ Κιλικίας (s. zu 15 23), was auf eine Missionsreise über Syrien nach Kleinasien führt, deren Erfolg Gal 1 22 23 das allmähliche Bekanntwerden seines Namens als eines wandernden Verkündigers des Wortes auch in Jerusalem war. Der Verfasser von Act dagegen scheint sich jener Reise erst 15 23 41 zu erinnern, aber sie nachträglich mit seiner 1. Missionsreise zusammenzulegen. Gegen die Beziehung aber von Gal 1 21 auf den ganzen nachfolgenden Zeitraum mit Einschluss der Periode des Apostelconvents (K. Schmidt 153f) erhebt Gal 1 22—2 1 Einsprache.

Zwei Wunderthaten des Pt. 9 31—43.

Die Erzählung wendet sich von Pls noch einmal zu Pt, von welchem zwei Thaten berichtet werden, die nach bereits feststehenden Typen gebildet sind, die eine 34 als Variation zu Mc 2 11 = Mt 9 6 = Lc 5 24, die andere trotz einiger individueller Züge wie 39 nach Mc 5 35—43. „Dass derartige Erzählungen in der Ueberlieferung an verschiedene Personen und Orte, wo irgendwelcher Anlass als Anknüpfungspunkt sich bietet, sich zu heften pflegen, ist eine bekannte Erscheinung aller Sagengeschichte" (Pfl 570).

Als Einleitung steht **31** wieder eine summarische Schilderung, jedoch mit vergleichungsweise erweitertem Schauplatze. *Frieden hatte die Gemeinde nunmehr,* weil der schlimmste Verfolger gewonnen war, *indem sie sich erbaute:* nach I Kor 3 16, II Kor 6 16, Eph 2 20—22 erscheint die Christenheit als ein heiliger Tempelbau; daher diese bildliche Bezeichnung ihrer sittlichen Förderung. Letztere ist auch gemeint mit *wandelnd* (wie περιπατεῖν 21 21 nach II Kor 12 18) *in der Furcht des Herrn* (II Kor 5 11); zugleich *wurde* sie *gemehrt* (ἐπληθ. wie 6 1 7 12 24) *durch die Zusprache* (παρακλ. wie 4 36 13 15 15 31) *des heiligen Geistes,* welcher durch die Reden der Propheten die Gemüther öffnete. Pt *zog* **32** *umher,*

wie auf einer Visitationsreise, διὰ πάντων, scil. ἁγίων, s. zu 9 13. *Lydda*, im AT Lod, später eine bedeutende Stadt mit Namen Diospolis, war damals ein Flecken nahe beim Meer; vgl. 38. Er soll 34 sich selbst betten, zum Beweis seiner Genesung thun, was bisher Andere für ihn thun mussten. *Saron* 35 ist die fruchtbare Ebene zwischen Joppe, der alten Handelsstadt, jetzt Jafa, und Cäsarea. Der Ausdruck οἵτινες = quippe qui steht im Zusammenhang mit der Thatsache, dass die Betreffenden sich in Folge des Geschehenen bekehrten. Δορκάς = טְבִיתָא aramäisch und צְבִי hebräisch heisst Gazelle, ein bei Juden und Griechen vorkommender Frauenname, der in Folge unserer Perikope gleichsam Aushängeschild für fromme Frauenvereine werkthätiger Art, Diakonissenanstalten u. s. w. geworden ist. Sie war nämlich *voll guter Werke und* insonderheit *Almosen*, wie z. B. Lc 4 1 „voll Geistes", aber auch 5 12 „voll Aussatz". Dass man 37 die Leiche *in das Obergemach* legt (vgl. I Reg 17 19), ist diätetisch begreifliche, wenn auch sonst nicht bezeugte Maassregel. Fast wörtlich nach Num 22 16 ergeht 38 die Bitte: *Stehe nicht an, zu uns hinzugehen:* διελθ. s. zu Lc 2 15. Die *Wittwen* 39 weisen auf die Unter- und Oberkleider, welche sie als Geschenke der Verstorbenen an sich trugen. *Nachdem* 40 Pt *Alle hinausgetrieben hatte*, wie Jesus that Mc 5 40 = Mt 9 25, *sprach er: Tabitha, stehe auf* (nach Mc 5 41 Θαλιθὰ κούμ), *und sie richtete sich auf*, wie Lc 7 15 der Jüngling von Nain. Pt aber 41 *gab ihr die Hand*, wie Mc 5 41 = Mt 9 25 = Lc 8 54, *und stellte sie aufrecht hin*, wie Mc 5 42 = Lc 8 55 ἀνέστη. Dann *rief er alle Heiligen und* insonderheit *die Wittwen*. Das ἐπί 42 bezeichnet wie 11 17 16 31 22 19 die Richtung des Glaubens. Das Handwerk eines Gerbers 43 galt bei den Juden für unrein; Pt aber setzt sich schon hier, als Einleitung zum Folgenden, über das angestammte Vorurtheil hinweg. Gegenstück zu 16 15, wie die ganze Todtenerweckung nur die sagenhafte Parallele zu dem geschichtlichen Bericht 20 9—12 bildet (Pfl 594).

Die Bekehrung des ersten Heiden durch Pt. 10 1—11 18. Ueber Cäsarea 1 s. zu 23 33. Für ἑκατοντάρχης steht Lc 7 2 6 23 47 ἑκατόνταρχος, ebenso bei Mt = κεντυρίων Mc 15 39 44 45. Ueber σπεῖρα = Cohorte s. zu Mc 15 16 = Mt 27 27. Eine σπ. Ἰταλική = οἱ Ἰταλοί kommt auch in Arrians Acies contra Alanos vor. Nun bildeten damals syr. Provinzialen die Besatzung von Cäsarea und standen überhaupt keine Legionarsoldaten, sondern Auxiliartruppen in Palästina. Daneben gab es aber wohl allenthalben auch aus italienischen Freiwilligen gebildete Cohorten. Vgl. Schr I 386, Egli, ZwTh 1884, 10—16. Mit φοβ. τὸν θεόν 2 (vgl. 13 16 26) wird Cornelius zwar nicht als eigentlicher Proselyt (nach 28 35 11 1 18 15 7 war er noch ausserhalb des theokratischen Verbandes), aber als dem Gott Israel huldigend und der reinen Sitte des Judenthums sich anschliessend bezeichnet (s. zu 13 16). Wenn er *dem* jüd. *Volke viel Almosen gibt*, verhält er sich zu ihm etwa ähnlich, wie der Hauptmann Lc 7 4 5, welcher auch Heide war. *Das Gesicht* 3 erfolgt, wie auch 9 dasjenige des Pt, in einer der Gebetsstunden, s. zu 3 1. Seine *Gebete* 4 *und Almosen sind hinaufgestiegen zum Gedächtniss*, zum Notabene geworden *vor Gott*, in sein Gedenkbuch gezeichnet: also ein Gedächtnissopfer אַזְכָּרָה, in LXX μνημόσυνον: derjenige Theil des Speiseopfers, welcher verbrannt wird und dessen Geruch Gott an den Opfernden erinnern und mahnen soll (Ew). Erscheint eine solche Beziehung zu künstlich, so wäre zeugmatische Uebertragung der Vorstellung vom aufsteigenden Opferduft auf das Almosen anzunehmen. Er soll 5 *holen lassen* Σίμωνά τινα: letzteres,

ABC vg vom Standpunkte des Cornelius hinzugesetzt, schien schon der Würde des Apostelfürsten nicht mehr entsprechend. Doch kann das indefinitum auch nach Lc 23 26 hinzugesetzt worden sein. Die Gerber wohnten **6** ihres Geschäftes halber am *Meere.* Der Zusatz rec. *der wird dir sagen, was du thun sollst* stammt aus 9 16 11 14. Mit τῶν προσκ. αὐτῷ **7** soll wohl schwerlich bloss das Dienstverhältniss (DW-OVB: qui praesto erant), sondern, etwa wie 8 13, die gleiche religiöse Richtung der Knechte angedeutet werden. Die Entfernung zwischen Joppe und Cäsarea beträgt 44 Kilometer. Pt *stieg* **9** *auf das platte Dach,* wo der Hebräer nachzudenken, zu beten pflegte: also nicht auf den Söller, welchen unser Verfasser zu benennen gewusst hätte. Das Wort πρόσπεινος = *hungrig* **10** ist sonst nicht aufbehalten: er wollte γεύσασθαι = goûter, etwas geniessen. Das Hungern gilt hier wie sonst das Fasten als günstige Disposition für die ἔκστασις, welche ihn auch sofort unwillkürlich befiel: *er gerieth in Verzückung,* vgl. II Kor 12 2—4. Das *Linnen* **11** nimmt die Form eines offenen Behälters an, indem es *an vier Enden* (ἀρχαί = extremitates, Job 38 13) *niedergelassen auf die Erde* war; dagegen nach rec. C „an vier Enden angebunden (nämlich an die Oeffnung des Himmels) und niedergelassen auf die Erde". Aber δεδεμένον καί fehlt ℵAB. Auch **12** steht im gewöhnlichen Texte vor *und Vögel des Himmels* noch *und* wilde *Thiere,* aus 11 6 eingetragen. Fische werden nicht erwähnt und passen nicht in das Tuch, welches übrigens reine und unreine Thiere promiscue enthält. Die *Stimme* **13** ist wahrscheinlich wie 9 4 Jesu Stimme. Ebenso gilt Pt wie dort Pls als niedergefallen; daher: *Stehe auf,* wie 9 6, *schlachte und iss!* Weil ihm damit beliebige Auswahl, also auch Genuss unreiner Nahrung gestattet zu sein schien, beruft sich Pt **14** nach Ez 4 14 auf sein bisher an Lev 11 gebundenes Gewissen, erhält aber **15** die Weisung, nicht für *gemein* (im Sinne von Mc 7 2 5) zu achten, *was Gott gereiniget,* d. h. für rein erklärt (s. zu Mc 1 42) hat eben dadurch, dass er freie Auswahl gestattete. Als selbstverständlich wird vorausgesetzt, dass die levitischen Speisegesetze mit dem Eintritt des Evglms als von Gottes und Rechtes wegen abrogirt zu betrachten sind, vgl. Mt 15 17 18 = Mc 7 19 20, I Kor 10 26 30, I Tim 4 4 5, Tit 1 15. Die Ausserkraftsetzung der levitischen Speiseunterscheidung kommt aber, da zunächst Verkehr mit Cornelius, speziell Tischgemeinschaft ermöglicht werden soll, selbst wieder als Vorbedingung für Niederreissung der, die Juden gegen die Heiden absperrenden, Schranken in Betracht. Man hütete sich vor der Tischgemeinschaft dieser letzteren und erachtete sie für unrein, eben weil ihnen jeglicher Fleischgenuss offen stand. Pt war **17** *in sich selbst,* also nicht mehr „ausser sich", wie in der Ekstase, *in Verlegenheit,* wie 2 12 5 24, d. h. in grossen Zweifeln. Da **18** *riefen,* um überhaupt eingelassen zu werden, die Boten an der Thür. Die Zahl ist **19** von B auf 2, von ℵAC auf 3, aber schon D gar nicht angegeben. Er soll **20** *in keiner Hinsicht zweifelnd* selbst die Initiative ergreifen. Der *Brüder von Joppe* **23** waren es nach 11 12 sechs. *Cornelius wartete auf sie* **24**: er konnte nach der zu 8 angegebenen Entfernung ungefähr den Tag berechnen, an welchem seine Gesandten zurückkehren mussten. Indem er denselben als ein Fest betrachtete, lud er *seine Freunde* (ἀναγκαίους = necessarios) zu sich ein. Das τοῦ **25** steht ℵABC (gegen rec.) geradezu falsch, da es sich hier um keine Zweckangabe handelt. Die ganze Stelle bietet D in apokrypher Ausmalung. Cornelius ahnte etwas Uebernatürliches in Pt und *fiel* daher *zu seinen Füssen,* wie Lc 8 41 17 16, Mc 5 22, Joh 11 32, *und*

huldigte, s. zu Mt 2 2. Zum Thun des Pt **26** vgl. das des Pls 14 15. *Im Gespräch mit ihm* **27** *ging er hinein,* nämlich in das Zimmer, nachdem er schon 25 in das Haus getreten war. Als *unerlaubt* (ἀθέμιτον, classisch wäre ἀθέμιστον) gilt es **28** *für einen jüd. Mann, einem Fremden sich anzuschliessen oder* auch nur *zu nähern.* Das Verbot jegliches Verkehrs findet sich nicht im Gesetz, ergab sich aber, soweit es ausführbar war, aus dem hohen Bewusstsein, welches das jüd. Volk als Gottesvolk von sich selbst hegte, Joh 4 4 9 27. In unserem Falle erwächst aus dem Zusammenhang Beschränkung entweder auf den Eintritt in das heidnische Haus, der zwar nicht schlechtweg verboten war, aber nach Joh 18 28 doch Verunreinigung bewirkte (Schr II 48), oder noch spezieller nach 11 3 auf das συνεσθίειν (Wdt). Freilich ist Letzteres hier nicht ausgesprochen, Ersteres aber steht insofern nicht ausser allem Zweifel, als doch, wo es sich um Proselytenmacherei Mt 23 15 handelt, die Juden unbedenklich Besuche bei Heiden gemacht haben, vgl. Jos. Ant. XX 2 3 4 (Ovb). Das καί in κἀμοί ist gegensätzlich gemeint, **29** τίνι λόγῳ = *wesshalb.* Zur Zeitbestimmung **30** quarto abhinc die vgl. die Ortsbestimmungen Joh 11 18 21 8, Apk 14 20. Es war somit eben wieder 9. Stunde, wie 3, dieselbe Zeit, wie damals, als vor 4 Tagen (vgl. das ἐπαύριον 9 23 24) dem Betenden (rec. hat auch hier wie Mc 9 29, I Kor 7 5 das Fasten hinzugesetzt) der Engel erschienen war, dessen Rede **31 32** aus 4—6 wiederholt wird; daher auch am Schlusse ein ähnlicher Zusatz in rec. CD wie 6. *Vor Gottes,* der das Alles so geleitet hat, *Angesicht,* will Cornelius **33** sagen, steht diese Hausversammlung da. Das Wort **34** erinnert an Rm 2 10 11 παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθὸν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι· οὐ γάρ ἐστι προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ. So *ist* **35** *in jeglichem Volke der ihn Fürchtende und Gerechtigkeit Wirkende ihm angenehm,* acceptabel, vgl. 15 14. In Bezug auf die Auswahl derer, an welche er den Ruf zum Eintritt in das Messiasreich gelangen lässt, verfährt Gott demnach in keiner Weise, also auch nicht zu Gunsten Israels, parteiisch, vielmehr liegen überall da, wo ein tüchtiges, sittliches Streben vorhanden ist, die Vorbedingungen dazu vor. Somit ist hier, wie Joh 3 21 18 37, von der sittlichen Verfassung die Rede, welche den Menschen geeignet macht, Gottes Absichten zu verstehen und einem an ihn ergehenden Rufe zu seinem Reich Folge zu leisten. Nachdem so gezeigt ist, dass hier die apost. Heilsverkündigung überhaupt am Platze, folgen 36—43 deren wesentliche Momente in Gestalt von Wiederholungen aus früheren Reden (Ovb). Wenn **36** ὅν nach λόγον gestrichen werden darf, so beginnt die Geschichtserzählung ganz sachgemäss mit einer Erinnerung daran, dass die irdische Wirksamkeit des Messias auf die Grenzen Israels beschränkt blieb, das Heil also zunächst für die Juden kommen sollte, was aber nicht ausschliesst, dass es auch von den Juden (Joh 4 22) weiter zu allen Völkern gelangen sollte; denn *dieser* Christus *ist Herr über Alle,* vgl. auch 42 43. Ist aber das Relativ mit rec. ℵCD zu lesen, also von AB nur zur Erleichterung der Structur beseitigt, so könnten die Worte τὸν λόγον κτλ. (s. zu 13 26) etwa zur Noth als appositioneller Zusatz zu ὅτι οὐκ ἔστιν κτλ. (Btm 134) oder geradezu als abhängig von καταλαμβάνομαι 34 gefasst werden. Aber dann müsste εἰρήνη nach Eph 2 17 vom Frieden zwischen Juden und Heiden verstanden werden (dW), während es vielmehr = שָׁלוֹם steht (s. zu Lc 1 79) und das Evglm seinem allgemeinen Wesen nach beschrieben werden soll. Somit bleibt nur übrig, das τὸν λόγον κτλ. als auf οἴδατε 37 angelegt, die Structur aber durch die nachdrucksvoll dazwischentretende Be-

merkung οὗτός ἐστιν κτλ. abgebrochen zu denken (WINER, MR-WDT, OVB). Wieder aufgenommen und näher bestimmt wird der Gedanke 37 mit *ihr kennt die Geschichte;* über ῥῆμα s. zu Lc 1 37 65. Appositionsmässig reiht sich 38 Ἰησοῦν an, dessen messianischer Charakter im Geiste der älteren Christologie, wie 4 27, Lc 24 19 umschrieben wird; καταδυναστεύειν = feindlich beherrschen, wie Jak 2 6. *Denn Gott war mit ihm,* wie Lc 1 28 66. Das Relativ ὅν 39 geht auf das Subject von ἐποίησεν: *welchen sie auch* zu allen Uebrigen *tödteten, indem sie ihn an das Holz hingen,* vgl. 2 23 5 30. *Gott* aber 40 *hat verliehen, dass er offenbar wurde* durch die Erscheinungen 1 3, und zwar 41 wie 2 32 3 15 *uns, seinen zuvor,* nämlich zur Zeit der Auswahl der Jünger, welche als zu dem Zweck, Zeugen für die zukünftige Auferstehung heranzubilden, geschehen vorgestellt wird, *erwählten Zeugen, die wir mit ihm gegessen und getrunken haben,* vgl. Lc 24 21 43, Joh 21 12. Wie 41 und gewöhnlich, so ist ὁ λαός auch 42 Israel; anders allerdings 1 8, Mt 28 19, Mc 16 15. Die jüd. Messiasidee ist aber, wie in der späteren Apokalyptik, mit dem Weltrichteramt verbunden; ebenso 17 31, II Tim 4 1, I Pt 4 5. Statt αὐτός ℵA lesen BCD οὗτος. *Alle Propheten* 43 wie 3 24 *bezeugen, dass durch seinen Namen,* insofern die *Vergebung der Sünden* bedingt erscheint durch den Erlösungstod, *empfangen solle Jeder, der an ihn glaubt,* s. Rm 3 22 25 26. Mit solcher Andeutung der Universalität des Heils kehrt die Rede zu ihrem Ausgangspunkt zurück. Auf die Hörer aber *fällt* 44 *der heilige Geist,* ausnahmsweise vor der Taufe, vgl. das Gegentheil 8 16 17. Beide Stellen sind dogmatische Grundlagen des Baptismus geworden; aber s. zu 8 17. Darüber staunen 45 *die Gläubigen aus der Beschneidung,* d. h. die Judenchristen, vgl. 11 2, Rm 4 12, Gal 2 12, Kol 4 11, Tit 1 10. Ueber *mit Zungen reden* s. zu 2 4. Auch hier führt nichts auf die Annahme, dass die in Zungen Redenden fremde Sprachen gesprochen hätten; im Gegentheil würde durch eine derartige Voraussetzung der ganze hier geschilderte Auftritt einen wesentlich abenteuerlichen und höchst seltsamen Charakter annehmen. Das τοῦ 47 steht nach der Construction κωλύειν τινά τινος. Ausdrücklich bezeugt ὡς καὶ ἡμεῖς, dass diese an der Glossolalie erkennbare Geistesmittheilung der Sache nach gleich mit der ersten Ausgiessung steht. Zugleich tritt, wie auch 11 17, die Logik der Erzählung zu Tage, welche den Impuls zur Taufe des ersten Heiden direct auf Gott zurückführen will, der das Wesen der Sache spendet, so dass dem Apostel nur noch die Ergänzung der Form übrig bleibt (OVB 166). Nachdem also Gott die Initiative zur Aufnahme der Unbeschnittenen ergriffen, *befahl* Pt *sie zu taufen,* vgl. I Kor 1 14 17, und zwar *in dem Namen des Herrn,* s. zu 2 38. Die *durch Judäa hin* 11 1 wohnenden Brüder zankten 2 und *stritten gegen ihn,* weil er etwas gethan hatte, was bei den Juden und somit auch bei den Judenchristen verpönt war, indem er 3 *eintrat zu Männern, die Vorhaut haben,* d. h. zu Heiden im Gegensatz zu der 10 45 erwähnten περιτομή, *und mit ihnen ass:* das gemeinschaftliche Mahl war im Alterthum Zeichen innigster Zusammengehörigkeit und religiöser Uebereinstimmung. Wegen der jüd. Speiseverbote war daher den Juden mit den Heiden zu essen strengstens untersagt. Dieser Punkt, die Tischgemeinschaft, wird besonders hervorgehoben, weil er die Hauptschwierigkeit bei Regelung des Verhältnisses zwischen Judenchristen und Heidenchristen bildete, 15 20 29, Gal 2 12. *Pt aber* 4 *hob an* (schilderndes Moment) *und setzte ihnen der Reihe nach auseinander* 5—17, was 10 9—48 schon einmal erzählt war: hier liegt also die

Bildung der Rede durch den Verfasser auf der Hand (Ws § 50 3). Auf das Gefäss **6** *fest den Blick heftend, betrachtete und sah* Pt auch *die* 10 12 nicht genannten grossen *Thiere* des Landes. Bei der LA ἦμεν ℵABD = *wir waren* schliesst Pt **11** die sechs Brüder 12 mit ein. Er soll **12** *nicht zweifeln:* bei späteren Zeugen fehlen diese Worte und können als aus 10 20 herübergekommen erscheinen. Wahrscheinlicher aber ist statt διακρινόμενον zu lesen διακρίναντα AB oder διακρίνοντα ℵ: keinen Unterschied machen. *Diese* joppischen *Brüder* waren also nicht bloss 10 23 mit Pt nach Cäsarea gezogen, sondern sind auch jetzt in Jerusalem als Zeugen gegenwärtig. Cornelius hat **13** *den Engel,* nämlich den uns schon aus 10 3 bekannten, gesehen. Pt soll **14** Worte sprechen, *vermöge welcher* Cornelius gerettet wird. Nach **15** wie 10 44 wäre Pt mitten in seiner Rede unterbrochen worden; gleichwohl stellt diese ein abgeschlossenes Ganze dar (Ovb, Wdt). Die Identität dieser Geistesausgiessung mit der *am Anfang,* am Pfingstfest, erfolgten, wird nach 10 47 noch einmal hervorgehoben. Jesus hat die **16** aus 1 5 wiederholten Worte bloss zu den Jüngern gesprochen; jetzt aber sieht Pt, dass sie eine erweiterte Anwendung verlangen. Gott hat **17** den Heiden *die gleiche Gabe* des Geistes *gegeben, wie auch uns* als solchen, *die wir gläubig geworden,* in unserer Eigenschaft als Gläubige: die Voraussetzung des Glaubens traf auf ihrer wie auf unserer Seite zu, daher war auch als Folge des Glaubens die Taufe nicht vorzuenthalten. Zusammengearbeitet sind die 2 Fragen *Wer war ich?* und war ich *mächtig, um Gott zu wehren?* Darauf **18** *schwiegen sie,* d. h. stellten ihre Vorwürfe ein, *und sagten: Also,* wie sich aus diesem Vorgange ergibt, *hat Gott auch den Heiden die,* 5 31 Vergebung der Sünden mit sich führende, *Busse zum* neuen, ewigen *Leben* (Zweckangabe) *gegeben.*

Das Haupterlebniss des Pt auf der 9 32 begonnenen Reise war die Bekehrung des ersten Heiden, die hier um ihrer Wichtigkeit willen sogar mit an sich überflüssiger Ausführlichkeit doppelt erzählt wird. Geschichtlich ist es freilich um so schwerer zu begreifen, als es durchaus folgelos bleibt, sofern dann Pls auf und nach dem Apostelconvent dem Pt gegenüber von dem schlagendsten Beweisgrunde, der ihm zu Gebote gestanden hätte, dem eigenen Vorgange des Pt in der Behandlung der Heidenfrage, der ausdrücklichen Weisung Christi 10 15 = 11 9 und den darauf hin von Pt proclamirten Grundsätzen keinerlei Gebrauch macht. Aber auch in Jerusalem selbst hat man trotz 11 18 den Vorfall sofort wieder vergessen, da, als 15 5 die Ansicht auftaucht, bekehrte Heiden müssten vor ihrer Aufnahme beschnitten werden, die Gemeinde 15 6 eine solche Behauptung erst auf ihr Recht oder Unrecht ansehen muss, ihr also zunächst noch ganz unorientirt gegenübersteht. Und doch hat Christus selbst in demonstrativer Weise schon vom Himmel herab entschieden, und daran, dass Gott selbst schon geurtheilt, erinnert eben jetzt 15 7 ja auch Pt, freilich wie an ein längst dahinten liegendes Ereigniss. In directem Widerspruche mit der Werthung, welche die Erzählung von Cornelius in Act selbst erfährt, sieht man darin eine zu erbaulichen Zwecken unternommene, in seinen Einzelheiten daher unhistorische Ausführung eines wirklichen Vorkommnisses, das als „vereinzelter Fall" keine Epoche machende Bedeutung beanspruche (Feine, 111—114 124—126; Wdt, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1891, 179—203). Daraus ergäbe sich angesichts von Gal 2 12 für das Leben des Pt eine förmliche Doublette: Eintreten in zeitweilige Haus- und Speisegemeinschaft mit geborenen Heiden mit folgender Verantwortung vor der Urgemeinde. Nur hätte das erstemal diese sich ihm, das zweitemal er ihr sich gefügt. Viel wahrscheinlicher wird darum der geschichtliche „Kern" der Erzählung, wenn er überhaupt noch nachweisbar sein soll (was Wzs 89 leugnet), gerade in jenem, dem späteren Leben des Pt angehörigen, Ereignisse gefunden (Pfl 571 f). Denn das Motiv und die Pointe der ganzen Erzählung ruht 10 11—15 28 11 3 in der Frage nach dem Verkehr zwischen geborenen Juden und geborenen Heiden überhaupt (Ovb), insonderheit nach der Möglichkeit der Tischgemeinschaft (Pfl). Wegen letzterer muss sich Pt vor der Gemeinde verantworten, und eben dies stimmt, wenn nicht zeitlich, so doch sachlich mit Gal 2 12 und ist vor den, die ganze Fragestellung bedingenden, Ereignissen von Antiochia nicht möglich. Für den Pragmatismus unseres Werkes ist es dagegen um so bezeichnender, dass Pls einstweilen 9 30 11 21 zur Ruhe gestellt ist und somit erst unter dem Vortritt des Pt das Gebiet der Heidenmission betreten hat, der Universalismus des Christenthums aber lange vor ihm hier von Pt mit Wort und That eingeleitet ist. Vielleicht dass eine spätere,

universalistisch gewordene Form des Judenchristenthums diese Frontveränderung, statt mit dem Erfolge der paul. Heidenmission, lieber mit einer unmittelbaren göttlichen Weisung motivirte (s. zu Lc 5 4). Jedenfalls zeigt sich hier, wie auch in Darstellung der correspondirenden späteren Auftritte in Jerusalem und Antiochia, dass mit der, bona fide als leitendem Gesichtspunkte festgehaltenen, Voraussetzung einer gradlinigen Entwickelung und harmonischen Continuität der Ereignisse bewusste Verschiebungen und tendenziöse Umformungen der Berichte Hand in Hand gehen können. Nur über das Mehr oder Minder mag man noch streiten (s. Einl. I 2). Hoffnungslos sind dagegen alle Versuche, die hier berichteten Vorgänge zu rationalisiren (z. B. NEANDER 89—102, vgl. dagegen ZL 179 f). Vielmehr bringt die ganze Darstellung einen auf allen Punkten durch augenscheinliche, ineinandergreifende Wunderacte bestimmten, durchaus übernatürlichen Hergang, von dessen göttlich beabsichtigtem Erfolg die betheiligten Personen zuvor nicht die geringste Ahnung verrathen. Wohl aber zeigt sich die Manier des Darstellers schon in 10 3 4 (nach Muster von Lc 1 28—30) 6 7 (Wiederholung des Pragmatismus von 8 26 9 11); s. auch Einl. II 8.

Bildung eines neuen Mittelpunktes der christl. Sache in Antiochia. 11 19—30. Das οὖν 19 weist auf 8 1 4 zurück. Jene *Trübsal* war eingetreten *über,* d. h. wegen *Stephanus.* Schon hier geht der Heidenpredigt eine Judenpredigt voran (s. Einl. II 4). Allmählich aber 20 verfuhren *Einige unter ihnen,* nämlich den 19 erwähnten Versprengten, anders: eben darum muss nicht gelesen werden mit B Ἑλληνιστάς, als hätten Hellenisten ihres Gleichen gepredigt (RANKE 175), was ja auch schon Andere vor ihnen gethan hatten (9 29), noch weniger εὐαγγελιστάς mit ℵ, sondern Ἕλληνας mit AD, was den gemeinsamen Gegensatz zu Hebräern und Hellenisten (s. zu 6 1) ausdrückt. Ueber Antiochia, nach Rom und Alexandria die glänzendste, grösste und üppigste Stadt des Reiches, vgl. MOMMSEN 456—464. Den Erfolg, von welchem diese Neuerung begleitet war, drückt 21 aus: *die Hand des Herrn war mit ihnen,* wie Lc 1 66, ersichtlich durch Wunder und Zeichen, wie 4 30. Bald 22 *kam die Kunde von ihnen,* den Predigern sowohl, wie den Bekehrten, nach Jerusalem, von wo nun Barnabas ausgesandt wird, wie 8 14 Pt und Joh, aber doch zu anderem Zwecke, nämlich um zu prüfen. Das διελθεῖν vor ἕως fehlt ℵAB. Hingekommen 23 *freut er sich,* tolerant genug, um sich nicht gegen offen zu Tage liegende Erfolge zu sperren. Nur sollten die Neubekehrten *mit dem Vorsatze des Herzens beim Herrn ausharren,* den in ihrer Bekehrung realisirten Entschluss durch das ganze Leben festhalten. Eben wegen dieses seines hoch- und weitherzigen Verfahrens gegenüber den neuen Heidenchristen heisst er 24 *ein guter,* edler *Mann.* Der *Herr* steht hier für die Gemeinde wie 5 14. Auch 25 bietet D einen erweiterten Text, während rec. wenigstens den Namen Barnabas wiederholt. Um sich einen Gehülfen für das neu eröffnete grosse Arbeitsfeld heranzuziehen, reist er 25 *nach Tarsus, den Saulus wieder aufzusuchen,* vgl. 9 30. Zum Beweis dafür, wie viel in Antiochia zu thun war, dient 26 die Nachricht, dass Barnabas und Saulus *ein* ganzes *Jahr über in der Gemeinde zusammen kamen:* συνάγεσθαι bedeutet im lucanischen Sprachgebrauch (vgl. 4 31) örtliches Zusammenkommen, bzw. Zusammensein. Nun ist zu lesen αὐτοῖς καὶ ἐνιαυτόν ℵAB, wobei das καί wohl dem darauf folgenden καὶ διδάξαι correspondirend zu fassen ist, wiewohl dann solchem „theils, theils" die gemeinsame Zeitbestimmung besser vorangesetzt worden wäre. Was hervorgehoben werden soll, ist nicht sowohl die Theilnahme an den Gemeindeversammlungen, als das segensvolle Zusammengehen beider Männer jetzt in der Gemeinde, wie später auf Missionswegen. In Antiochia zuerst (ℵB πρώτως) soll der Name Christiani (ℵ Χρηστιανούς, B Χρειστιανούς, vgl. SUETON unten zu 18 2) aufgekommen sein. Nach Tacitus, Ann. 15 44, nannte sie so das römische Volk um 64. Aber wahrscheinlicher noch, als die römische, ist

die griech. Formung nach dem τύπος Ἀσιανός, so dass der Name seinen Ursprung dem asiatischen Hellenismus verdanken würde; vgl. Lps, Ueber den Ursprung und den ältesten Gebrauch des Christennamens 1873. Jedenfalls erscheint er auch 26 28, I Pt 4 16 nur im Munde der Gegner, erst gegen Mitte des 2. Jahrh. als Selbstbezeichnung. Ist er wirklich schon in Antiochia aufgekommen (vgl. dafür K. Schmidt 165—171, dagegen Wzs 92f), so wäre dies auf Rechnung des Umstandes zu schreiben, dass hier erstmalig das Christenthum sich als losgelöst vom Judenthum darstellte. Neben dem Reden mit Zungen thaten sich in der urchristl. Gemeinde noch andere aussergewöhnliche Erscheinungen kund, worunter die den *Propheten* 27 verliehene Gabe des Weissagens besonders hervorragte; vgl. I Kor 12 10. Das Wiedererwachen der seit Jahrhunderten verstummten Prophetie gilt als charakteristisches Merkmal des Christenthums (s. zu Mc 6 15). Daher die Propheten noch bei Justin (Dial. 39 81 88), Hermas (Mand. 11 7—10), Barnabas (16 9) und namentlich in der Doctrina XII apostolorum (s. zu Mt 10 41). Einer derselben 28, Agabus, welcher übrigens bald wieder nach Judäa zurückkehrte 21 10, *stand auf* in versammelter Gemeinde und weissagte *eine grosse Hungersnoth über die ganze Welt:* übertrieben, sofern sich die zwischen 44 und 48 ausgebrochene Hungersnoth nur über Judäa und die zunächst anliegenden Gegenden erstreckte und besonders Jerusalem hart betraf, Jos. Ant. XX 2 5 5 2, Euseb. KG II 11 3. Doch kamen unter Claudius derartige Calamitäten auch in anderen Theilen des Reiches vor, Suet. Claud. 18, Tac. Ann. 12 43. Da übrigens die Noth sofort eintrat, dürfte als Anhaltspunkt für die Weissagung bereits Misswachs vorhanden gewesen sein. Das τῶν δὲ μαθητῶν καθ. εὐπορ. τις 29 ist aufzulösen in οἱ δὲ μαθηταὶ καθὼς εὐπορεῖτό τις αὐτῶν. Streng genommen führt der Text auf die Vorstellung, dass sie damit nicht etwa bis zum Eintritt der Noth gewartet haben, sondern mit ihrer Gabe zuvorgekommen sind. Geschichtlich wird es sich freilich anders verhalten haben. Die 30 unvermittelt auftretenden *Aeltesten* (= זְקֵנִים), nämlich der jeweiligen Gemeinden, zumal derjenigen in Jerusalem (vgl. auch 15 2 4 6 21 18), waren nach dem Vorbilde der jüd. Einrichtungen als Ordner, Leiter und Lehrer der Ortsgemeinden bestellt worden. Ueber die Errichtung dieses Amtes gibt unser Berichterstatter keine ausdrücklichen Nachrichten; doch s. zu 6 6 und unten zu 20 28. Die Plsbriefe wissen nichts von Aeltesten in Jerusalem (Wzs 629).

Für die Geschichtlichkeit dieses Abschnittes spricht vor Allem, dass aus der Darstellung desselben trotz aller in entgegengesetzter Richtung treibenden Motive die von der Urgemeinde unabhängige, nach Orten und Personen selbständige Entstehung des Heidenchristenthums erhellt (Pfl 573). Dieselbe knüpft an die Verfolgung des Stephanus an, durch welche zuerst freier gesinnte Christen in Länder von vorzugsweise heidnischer Bevölkerung getrieben wurden. Zuletzt kamen dieselben auch in die Hauptstadt Syriens. Hierher sollen „Männer von Cypern und Cyrene“, also Hellenisten, die Kunde vom Messias getragen haben, so dass demnach die ersten Heidenbekehrungen nicht sowohl aus bestimmter Absicht und vorgefassten Grundsätzen, als aus absichtsloser Fügung der Umstände hervorgegangen zu sein scheinen. Wahrscheinlich drang die Predigt von den Vorstädten und niederen Stadttheilen, in welchen aramäisch gesprochen wurde, vor nach dem griechisch und römisch gebildeten Mittelpunkt der Weltstadt, und so kam es zum erstenmal vor, dass in grosser Zahl Griechen zum Christenthum übertraten, ohne sich zugleich dem mosaischen Gesetze pflichtig zu machen. Sie hatten die sonst übliche Zwischenstation des Judenthums einfach übersprungen. Es erstand eine zweite Wiege des Christenthums, eine christl. Gemeinde, welche eine ganz andere Färbung aufwies als Jerusalem. An letzterem Ort scheint die Nachricht von dem, was in Antiochia geschehen war, zunächst nicht wenig befremdet zu haben, so sehr die dortige Gemeinde auch durch die letzten Erlebnisse des Pt hätte vorbereitet sein müssen, s. zu 11 18. Für jetzt sandte man einen der hervorragendsten Männer der Urgemeinde, Barnabas, um sich die Sache anzusehen. Dieser aber,

überwältigt vom Anblick der Neugestaltung, welche das Christenthum in einem der Mittelpunkte der Welt erfahren hatte, kehrte nicht sofort nach Jerusalem zurück, sondern blieb in der neu aufblühenden Gemeinde, wo sich überhaupt alle schöpferische Thätigkeit dieser Epoche sammelte. Irgendwie hängt diese Vermittlerrolle des Barnabas mit dem Idealbilde des Verfassers von der apost. Urgemeinde als der leitenden Mutterkirche und Centralstätte der Mission zusammen, während auf solche Weise zugleich Pls in seinen heidenchristl. Wirkungskreis nicht früher eintreten darf, als bis durch Vorgänge und Erklärungen jeder Art, durch den Ausspruch göttlicher und menschlicher Autoritäten aller Anstoss, den man an der Heidenmission hätte nehmen können, hinweggeräumt ist. Aber auch dass nun wieder Barnabas und Pls zusammen zu weiterem Erweise des freundschaftlichen Wechselverkehrs beider Centren mit einer Liebesgabe nach Jerusalem entsandt werden, kann nicht richtig sein, wenn doch Pls nach Gal 2 1 erst 14 Jahre nach dem Act 9 26—30 = Gal 1 18—20 bezeugten Aufenthalt wieder dorthin gekommen ist, er aber nach Gal 1 22 in der Zwischenzeit den Jerusalemiten noch so gut wie unbekannt war. Die Nachricht 30 beruht demnach auf unrichtiger Verwendung und Stellung der Reise mit Barnabas Gal 2 1 und der Collectenreise I Kor 16 4, welche dafür Act 19 21 wegfällt. Ob besondere Gründe veranlassten, dieselbe früher anzubringen (s. zu 8 25), bleibt dahingestellt.

Gefangenschaft und Befreiung des Pt. 12 1—17. *Um dieselbe Zeit* weist 1 wie 19 23 auf das unmittelbar Vorangegangene: nach 25 gleichzeitig mit der 11 30 erwähnten Reise. Unter *Herodes* ist gemeint der Enkel des grossen Herodes, der Sohn des Aristobulus, der Neffe des Herodes Antipas, nämlich Herodes Agrippa I., der damals nicht bloss den königlichen Titel, sondern auch ganz Palästina besass. Sonst wird ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας vom feindlichen Handanlegen mit Dativ oder ἐπί τινα construirt. Als erster Blutzeuge aus dem Kreise der Apostel erscheint 2 der ältere Jakobus. Den Tod dieses Einen (durch Enthauptung) erzählt Act offenbar als typisch für das Endgeschick auch der übrigen Apostel. Insonderheit berichtet Papias Gleiches auch von des Jakobus Bruder Johannes, s. zu Mc 10 39 = Mt 20 23. Weitere Martyrien von dieser Art zu geben, lag ausserhalb des Zweckes von Act und hätte die Symmetrie der Darstellung beeinträchtigt. Er *sah* 3, *dass es den Juden gefiel:* wiewohl Günstling der römischen Cäsaren, war Agrippa doch sehr bestrebt, bei den Juden populär zu werden, und trat auch sonst vielfach als Patron des pharisäischen Fanatismus auf, Jos. Ant. XIX 7 5; zumal bei seinen Besuchen in Jerusalem heuchelte er gern den frommen Juden, Jos. Ant. XIX 7 3. Zum Hebraismus προσέθετο συλλαβεῖν s. zu Lc 19 11 20 11 12. *Es waren aber die Tage der ungesäuerten Brode:* in der Osterwoche hatte sich auch dieser Herodes, wie der Lc 23 7 erwähnte andere, nach Jerusalem begeben, vgl. 19, wärend Cäsarea seine eigentliche Residenz war. Dem damals zahlreich in Jerusalem versammelten Volke wollte er das Schauspiel der Hinrichtung des Pt bereiten. Je ein Wachcommando 4 bestand aus 4 Mann; in jeder der 4 Nachtwachen löste ein anderer den bisher functionirenden Posten ab. Erst *nach dem Passa* (da Lc 22 1 πάσχα = ἡμέραι τῶν ἀζύμων, ist nicht etwa an den 15., sondern an einen Tag vom 21. Nisan an gedacht) wollte er, um die Festfeier nicht zu entweihen, *ihn vorführen,* nämlich auf den erhöhten Platz, wo das Todesurtheil gesprochen wurde Joh 19 13. Gebetet wurde 5 *anhaltend:* ἐκτενής, ein Wort der späteren Gräcität. Aber 6 *in derselben Nacht,* da Herodes auf den anderen Morgen das Schauspiel bereits angeordnet hatte, lag Pt *schlafend zwischen 2 Kriegsknechten,* an welche er nach römischer Sitte gefesselt war. Sonst allerdings bringt der römische Gewahrsam Anfesselung an nur einen Soldaten mit sich; hier hat mit Berücksichtigung der schon beschlossenen Hinrichtung Verschärfung der Haft statt: 2 vom Wachcommando waren bei Pt im Kerker, die beiden anderen standen in einiger Entfernung von einander 10 als Wache vor der Thür. *Ein Engel des*

Herrn **7** wie 5 19 erschien im οἴκημα: bei den Attikern = δεσμωτήριον, Gefängniss. Im weiteren Bericht **9** schwankt die Erzählung selbst zwischen thatsächlichem und bloss vorgestelltem Hergang, ähnlich wie 10 3 7. Pt weiss sich, **11** ähnlich wie 10 17 *zu sich selbst gekommen,* errettet *aus aller Erwartung der* des morgenden Triumphes schon sicheren *Juden. Nachdem er* **12** die Sachlage erkannt, eingesehen, *begriffen hatte* (vgl. 14 6), kam er zum Hause der Mutter des Johannes Marcus, s. zu 13 9 und zu Mc 14 51. Die Magd **13** als Pförtnerin, wie Joh 18 16, will ὑπακοῦσαι = horchen, wer da sei. Die Hauptsache vergisst sie **14** *vor Freude,* wie Lc 24 41, und *versichert:* διϊσχ. **15** wie Lc 22 59. Der *Engel* erklärt sich aus dem Volksglauben an Schutzengel, s. zu Mt 18 10. Die im Hause Befindlichen sind der Ansicht, der Engel stehe in Gestalt seines Schützlings, gleichsam als dessen alter ego, vor der Thür. Die schüttelnde Handbewegung **17** will andeuten, dass Pt Gehör verlangt, wie 13 16 19 33 21 40. Er zog sich so schnell wie möglich in sichere Verborgenheit zurück *an einen andern Ort,* worunter seit Euseb. und Hier. die kath. Ausleger herkömmlicher Weise Rom verstehen. Aber die Geschichte des Pt bricht hier ab mit einem Hinweise auf den sofort 15 13 21 18 mit entscheidender Bedeutung hervortretenden Jakobus, s. zu 15 13.

Die wunderbare Befreiung des Pt, worüber zuerst Br I 179—189 ein deutlicheres Licht zu verbreiten wusste (s. zu 5 42), versteht sich nur theilweise aus der Schilderung, welche Act von dem Verfahren des Herodes Agrippa gibt. Im Gegensatze dazu rühmt Jos. Ant. XIX 7 3 seine milde Gesinnung. Zwischen diesen Berichten gibt es nur den Einen Berührungspunkt, dass jener Fürst nach Popularität strebte. Aus Eifer für den bestehenden nationalen Cultus hätte er nach Act 12 3 auch die Apostel verfolgt (Hsr II 276 350f). Auf der anderen Seite aber scheint es kaum, dass solche Maassregeln gegen die jerusalemische Christengemeinde geeignet waren, Popularität zu erwerben, vielmehr erzählt Jos. Ant. XX 9 1 selbst einen Fall, wornach das Einschreiten der Sadducäer gegen παρανομήσαντες, worunter Christen zu verstehen wären, auch wenn die spezielle Erwähnung des Jakobus eingetragen sein sollte, bei allen rechtgesinnten und guten Einwohnern Jerusalems allgemeinste Missbilligung fand und sogar die Pharisäer sich desshalb klagend an die römische Obrigkeit wandten. Eine so weitgehende Solidarität der Interessen zwischen pharisäischem und christl. Judenthum bedingt schon zur Zeit des Apostels Pls die Färbung der jerusalemischen Gemeinde (21 20) und datirt ohne Zweifel aus der Zeit des Herodes Agrippa. Juden und Christen wurden damals gleich tief erschüttert durch das Unterfangen Caligulas, sich im Tempel anbeten zu lassen, s. zu Mc 13 14 = Mt 24 15. Beide zeichnen seither das Bild eines Gegenmessias deutlich mit den Zügen des Cäsars, der „sich selbst als Gott ausstellte“ (II Th 2 4); Juden und Christen waren durch den plötzlichen Umschwung der Dinge unter Agrippa gleich ergriffen; unter Juden und Christen gewinnt in Folge dieses, an die Zeiten des Antiochus Epiphanes erinnernden, Ereignisses die nationale Partei die Oberhand, d. h. aber der Pharisäismus (vgl. Hsr II 252—258), und so dürfte wohl, als Herodes kurzer Hand den Jakobus wegräumte und Gleiches mit Pt vorhatte, dies keineswegs vom Volke mit dem erwarteten Beifalle aufgenommen worden sein, und die Notiz 3 ἰδὼν ὅτι ἀρεστόν ἐστιν τοῖς Ἰουδαίοις auf Rechnung des lucanischen Pragmatismus kommen. Jedenfalls drohte dem Pt dasselbe Schicksal, welchem der ältere Zebedaide bereits zum Opfer gefallen war. Da trat entweder im Entschlusse des Königs, welcher den erwarteten Beifall nicht gefunden hatte, eine unerwartete Aenderung ein, oder aber Pt wusste sonstwie zu entkommen (Wzs 64). „Durch besondere Fügungen Gottes aus der Gefangenschaft befreit“ (Neander 142), konnte er sprechen 11: Jetzt weiss ich wahrhaftig, dass der Herr seinen Engel gesandt hat. Aus derartiger Auffassung mochte der sagenhafte Bericht entstanden sein (Ew), während die weitere Richtung, in welcher er sich entwickelt hat, darauf zielt, die Absicht der Feinde auf eine für sie selbst höchst überraschende Weise vereitelt werden zu lassen: wie wenn sie selbst eine Ahnung dessen gehabt hätten, was geschehen wird, ergreifen sie 4 6 ganz ausserordentliche Mittel, um sich dagegen zu schützen, ähnlich wie in der mythischen Geschichte von den Grabeswächtern; was diesen im Mt 28 11—15 gesetzten Falle in Wirklichkeit gedroht hätte, zeigt der Fortgang unseres Berichtes v. 18.

Das Ende des Herodes. 12 18—25. Herodes liess **19** die Kriegsknechte zur Hinrichtung *führen,* ἀπάγεσθαι = deduci, um aber sofort selbst vom Strafgericht ereilt zu werden. Zwar heisst θυμομαχεῖν **20** eigentlich heftig kämpfen. Aber von einem Krieg zwischen ihm und den Tyriern ist nichts bekannt. Es

handelt sich also nur um Absicht und Neigung. Wahrscheinlich waren es Handelsinteressen, die ihn so sehr aufbrachten. Blastus heisst ὁ ἐπὶ τοῦ κοιτῶνος, praefectus cubiculi, cubicularius, also ein Kämmerer, ähnlich wie 8 27; doch kein Eunuche. Phönicien *nährte sich vom Lande des Königs,* d. h. bezog einen Theil seines Getreides aus Palästina, vgl. I Reg 5 23 25, bzw. 9 11, II Chr 2 9 14, Ez 27 17. Der *bestimmte Tag* 21 ist der 2. der Kampfspiele, welche Agrippa damals in Cäsarea zu Ehren des Claudius feierte, Jos. Ant. XIX 8 2. Da *setzte er sich auf den Thron* im Theater *und hielt eine Rede an sie,* die in öffentlicher Audienz empfangenen Gesandten, wahrscheinlich in stolzen Worten, um seine Uebermacht vor allem Volk darzuthun. Dieses aber hatte an der Willenserklärung des Königs hinsichtlich der zukünftigen Regelung des Handels mit Phönicien ein Interesse und rief 22 Beifall. Nach Jos. Ant. XIX 8 2 waren es seine Schmeichler, welche ihn als Gott begrüssten, und zwar wegen des in der Morgensonne glänzenden Silberkleides des Königs, vgl. 21. Wenn ihn dafür 23 ein *Engel des Herrn* schlägt, nämlich der Strafengel II Sam 24 17, II Reg 19 35, das Gegenbild zu dem rettenden Engel des Pt, so ist das nur at. Pragmatismus für die Nachricht des Josephus, dass den Tyrannen ein heftiges Leibweh überfiel, welchem er nach 5 Tagen erlag; doch erscheint auch in seinem Bericht wenigstens ein Unglück weissagender Uhu. Jene Unterleibsschmerzen aber werden in unserem Berichte zum nagenden Wurm Jes 66 24, Mc 9 44—48, so dass der *wurmfrässig gewordene* Tyrann stirbt, wie Antiochus Epiphanes II Mak 9 5—9, *darum dass er,* der sich als Gott begrüssen liess, *Gott nicht die Ehre gegeben.* Den Gegensatz zum Schreckensende des Verfolgers bildet die Nachricht 24, vgl. 6 7 19 20. Die Abgesandten der Antiochener aber *kehrten zurück,* vgl. 11 27—30 13 1, *und nahmen den* 12 erwähnten *Marcus mit sich:* hieraus folgt die Gleichzeitigkeit der Ereignisse. Die Anschaulichkeit des 13—17 Berichteten könnte darauf weisen, dass Pls und Barnabas zu jener Hausversammlung gehört hatten.

Erste Missionsreise des Pls. 13 1—14 28. Wahrscheinlich soll 1 die Gesammtheit (τινές ist späterer Zusatz) aller in Antiochia *bei der vorhandenen Gemeinde* weilenden *Propheten* (s. zu 11 27) *und Lehrer* (vgl. I Kor 12 28) angegeben werden. Barnabas wird zuerst genannt, wie er überhaupt damals in Antiochia eine Stellung eingenommen zu haben scheint, derjenigen des Pt in Jerusalem entsprechend. Lucius von Cyrene gehörte wohl zu den 11 20 Genannten. Die mit Μαναήν τε καὶ Σαῦλος angedeutete Scheidung dürfte im Unterschied zu den 3 Propheten die beiden Letztgenannten als „Lehrer" charakterisiren. Der σύντροφος Ἡρώδου ist entweder conlactaneus (Menahems Mutter war des Herodes Amme) oder contubernalis, Erziehungsgenosse: das soll den späteren Anschluss an die Gemeinde um so bedeutsamer hervortreten lassen. Der jüngste von Allen, aber ausser dem Ersten uns allein bekannt, steht zuletzt. Eine gemeinsame Feier dieser Fünf (denn sie scheinen allerdings Subject zu sein) wird 2 schon als „Gottesdienst" gefasst: λειτουργεῖν solenner Ausdruck vom Tempeldienst, hier übertragen auf die entsprechenden Functionen der Propheten und Lehrer, wie Doctr. XII apost. 15 1 der Bischöfe und Diakonen. Kath. Ausleger denken direct an die Messe. Durch einen der Propheten sprach der heilige Geist: *Sondert mir sofort* (δή beim Imperativ verstärkt die Forderung) *aus zu dem Werke* (so heisst nach 41 hier und 14 26 15 38 die Missionsthätigkeit), *für welches ich sie mir herzugerufen habe,* vgl. 16 10. Eine neue Feierlichkeit nach

Sitte der Abfassungszeit von Act führt **3** ein: Fasten und Beten als Vorbereitung zu dem wichtigen Acte der Aussendung der Missionare; über die Handauflegung s. zu 6 6. Propheten und Lehrer senden also hier im Verein mit der Gemeinde Apostel (14 4 14) aus: eine Thatsache, die mit dem weiteren Begriff des Apostolates (s. zu 1 26) und mit der Stellung von Aposteln, Propheten und Lehrern in Doctr. XII ap. stimmt, vgl. HARNACK, Die Lehre der Apostel 98—112, Dogmengeschichte I² 182f. Den urchristl. Verhältnissen würde Sendung einfach durch die Gemeinde mehr entsprechen II Kor 8 19. Wo aber bleiben hier die Aeltesten? Die Sendlinge ziehen zunächst hinab nach Seleucia, auch Pieria genannt, am Ausflusse des Orontes, von da nach Cypern, wo Barnabas als in seinem Vaterlande 4 36 Anknüpfungspunkte zu finden hoffen konnte. Den Joh Mc nahmen sie **5** mit als *Diener,* s. zu 12 12, Lc 1 2. Vom Ostufer (Salamis) ziehen sie bis zum Westufer, wo **6** Paphos, die Stadt der Aphrodite und Residenz des Proconsuls, lag. Dort begegnet ein *Magier,* wie 8 9, und *falscher Prophet* von der Art Mt 24 11 mit Namen Barjesus, d. h. Sohn des Jesus, dagegen nach KLOSTERMANN 21—33 = Barjesuvan, Sohn der Bereitschaft. Cypern war 22 v. Chr. von Augustus dem Senat zurückgegeben worden, ist also **7** durch einen *Proconsul* verwaltet, dazumal *Sergius Paulus,* dessen Verwaltung noch inschriftlich bezeugt ist; LIGHTFOOT, Essays on the work entitled Supernatural religion 292—297. Auffälliger Weise tritt nicht bloss **8** der Zauberer unter einem neuen Namen (Elymas arabisch = Weiser) auf, den er sich, um damit zu prunken, selbst beigelegt zu haben scheint, sondern es findet **9** auch der Namenswechsel des Apostels statt. Seit HIER. hat man daher den Namen Pls gern als zum Andenken an die Bekehrung jenes Proconsuls angenommen erklärt. Wahrscheinlicher hielt bloss der Verfasser, welcher irgendwo den Tausch eintreten lassen musste, diesen Moment, da der Apostel das ihm zukommende Gebiet der Heidenmission betritt, für geeignet dazu (Wzs 67). Jedenfalls führt sich der Heidenapostel unter dem neuen Namen bei den Heiden ein (motivirte Ausnahmen 22 7 13 26 14), den er aber neben dem jüd. als römischer Bürger auch schon früher getragen hatte. Ein ähnlicher Fall liegt Kol 4 11 (Jesus Justus) und 4 10, Act 15 37 39 (Marcus) = 13 5 13 (Johannes) vor. Die jetzt folgende Scene mit dem Magier ist Paralleldarstellung zu 8 20—24 und von da beeinflusst. *Die geraden* ihr Ziel einhaltenden *Wege des Herrn* (vgl. 8 21 ἡ καρδία σου οὐκ ἔστιν εὐθεῖα ἐνώπιον θεοῦ) **10** wären auf die Bekehrung des Proconsuls gerichtet gewesen. Ihnen gibt der *Sohn des Teufels* (Joh 8 44) eine falsche, Gottes Absichten zuwiderlaufende Richtung, was die prägnante Redensart διαστρέφειν ἀπό zum Ausdruck bringt. Dafür lässt der Apostel **11** die *Hand des Herrn* über ihn (ἐπὶ σέ scil. ἐστι = 8 24 ἐπ᾽ ἐμέ) kommen in Form von Erblindung ἄχρι καιροῦ wie Lc 4 13 *eine Zeit lang,* so lange nämlich ihre Ursache, die Bosheit, fortdauert. Damit ist nachherige Heilung und Bekehrung ebenso in unbestimmte Aussicht gestellt, wie 8 24 bezüglich Simons. *Und schreitend suchte er herum nach solchen, die ihn an der Hand führeten,* vgl. 9 8 9. Für jetzt aber bekehrt sich **12** der Statthalter aus Verwunderung *ob der Lehre,* mit welcher ein solches Gottesgericht verbunden war.

Der erblindete Elymas ist das Bild der unwahren, verkehrten, im Dunkel tappenden Religion. Je nachdem man den Nachdruck auf seine Eigenschaft als Jude oder als Magier legt, sieht man in ihm eine Repräsentation des feindseligen Judenthums (OVB) oder aber eine Maske des Pls, so dass hier, ähnlich wie in der Geschichte vom Simon Magus, ursprünglich Pls, der in Damaskus erblindete, mit Augenleiden geschlagene, gemeint gewesen wäre (LPS, Quellen der Ptsage 28). Da aber auch die Bekehrung eines Römers auf diesem Punkte der Ent-

wickelung Bedenken erregt, wird für wahrscheinlich befunden, die Ueberlieferung habe Beweise der Theilnahme, die Sergius gab, für mehr genommen, als sie zu bedeuten gehabt (die Tübinger, auch Rnn, St-Paul 16). Hauptgesichtspunkt aber ist, dass schon bei seinem ersten Auftreten in der Heidenwelt dem Heidenapostel die römische Behörde günstig erscheint, störender Einfluss des Judenthums aber beseitigt werden muss (Wzs 239).

Hierauf stechen **13** die Plsgenossen (er selbst ist dabei wie Joh 11 19 αἱ περὶ Μάρθαν καὶ Μαριάμ) in die hohe See (ἀναχθέντες) und gelangen nach Pamphylien, wo sie am Cestrus hinaufwandernd die Hauptstadt Perge erreichen mit ihrem im Alterthum berühmten Artemistempel. Dort kehrt Mc aus Mangel an Muth um nach Jerusalem zu seiner Mutter 12 12. Die Apostel aber kommen **14** nach *Antiochia in* oder bei *Pisidien* (nach אABC ist statt τῆς Πισιδίας das adjectivische τὴν Πισιδίαν zu lesen, der richtige Titel ist Antiochia ad Pisidiam), von Seleucus I. erbaut, seit Augustus römische Colonie eigentlich zu Ostphrygien, aber seit 25 v. Chr. zur Provinz Galatien gehörig. Hier nun das erste und darum als typisch ausführlich geschilderte Beispiel der Missionspraxis (s. Einl. II 4). *In der Synagoge setzten sie sich*, nicht gerade auf die Sitze der Rabbinen Mt 23 2, eher auf solche, die den Auswärtigen besonders angewiesen wurden Jak 2 2—4, I Kor 14 16 23 24. Aber man hatte erfahren, dass sie Lehrer seien; nach der „Lesung“ (s. zu Lc 4 17) schicken daher **15** die ἀρχισυνάγωγοι (s. zu Mc 5 22) und geben ihnen Gelegenheit zu reden (λόγος παρακλήσεως = erbauliche Mittheilung, erwecklicher Vortrag; vgl. Hbr 13 22), worauf Pls **16** *mit der Hand winkend* (s. zu 12 17) beginnt.

Die erste der 3 Missionsreden des Pls 16—41 wird als Muster einer an jüd. Publikum gerichteten Synagogenrede mitgetheilt und ist inhaltlich Widerhall und Zusammenfassung der Reden im 1. Theil des Werkes. Mit der Rede des Stephanus berührt sie sich zunächst in ihrem geschichtlichen Eingang 15—22. Beiderorts dieselbe Verherrlichung der jüd. Ahnen zu demselben Zwecke, beiderorts theilweise auch die gleichen Ausdrücke. Angeredet werden nicht bloss die geborenen und gewordenen Juden, sondern auch die, auf besonderen Sitzen am Gottesdienst theilnehmenden, heidnischen Gäste, φοβούμενοι oder σεβόμενοι τὸν θεόν (so auch Jos. Ant. XIV 7 2), auch bloss σεβόμενοι genannt, wohl aus Veranlassung von II Reg 17 32 33, wo יְרֵאִים אֶת־יְהוָה (Ps 115 11 118 4 135 20) und das einfache יְרֵאִים einen gewissen Anschluss an den Cultus Jahves ausdrücken, s. J. Bernays, Gesammelte Abhandlungen 1885, II 71—80, wo auch Iuvenal. Sat. 14 96 101 metuere sabbata oder judaicum jus und Corp. Inscr. Lat. V 1, No. 88 matri pientissimae religioni(s) judaicae metuenti citirt werden. Von dieser Art war Cornelius (s. zu 10 1). Ueber die eigentlichen Proselyten גֵּרִים s. zu Mt 23 15.

Es ist eine Art von captatio benevolentiae, wenn im 1. Theil der Rede 16—25 zunächst **17** der Begriff des auserwählten Volkes entwickelt und daran eine Aufzählung der göttlichen Wohlthaten 17—22 bis zum Auftreten des Messias geknüpft wird (Mr-Wdt), welche die Geschichte Israels, aufgefasst nach den 3 Hauptmomenten Bundesvolk, Erbland, Theokratie, zugleich als eine Vorgeschichte dieses Messias erscheinen lässt (Bth). *Der Gott dieses Volkes Israel*, mit dem er so Grosses vorhatte, im Rückblick auf den Ehrennamen in der Anrede 16, *hat erwählet unsere Väter*, die Patriarchen als Träger und Bürgen der Gnade Rm 9 5 11 28, *und hat das Volk erhöhet in der Fremdlingschaft im Lande Aegypten* = 7 17 nach Ex 1 7 9, *und mit hohem*, zu Angriff oder Schutz ausgerecktem, *Arm hat er sie aus demselben ausgeführt* nach Ex 6 1 6, Dtn 4 34 37 und **18** *trug sie bei* (ὡς = circiter) *40 Jahren als Ernährer:* ἐτροφοφόρησεν AC nach Dtn 1 31. Weil aber nach dem sonstigen Sprachgebrauch τροφός eine Frau, Mutter oder Amme bedeutet, fand man (schon LXX weist beide Lesarten auf) diese Vergleichung unpassend; daher die LA אBD ἐτροποφόρησεν = er ertrug ihre Weise, hielt ihr Betragen aus, was ja aber nach I Kor 10 5—10, Hbr 3 16—19 nicht der Fall ge-

wesen ist. Das für Pls in solchem Zusammenhang vor Allem in Betracht kommende Gesetz auf Sinai bleibt hier unerwähnt, wie das Interesse hierfür auch schon im 3. Evglm zurücktritt, s. zu Mt 5 43, Mc 7 2. Nach Vertilgung von 7 Völkern **19** Dtn 7 1 *theilte er das Land derselben zum Erbbesitz aus* nach Jos 14 1—5, vgl. Jdc 11 24, I Sam 2 8, Jes 14 1 2. Diese Besitznahme des Landes hätte **20** nach ℵABC eine Dauer von etwa 450 Jahren (s. zu 8 11) in Anspruch genommen, was ungefähr herauskommt, wenn man von Abraham bis auf Josua zählt (Bth). Wahrscheinlich verdankt diese LA aber nur dem Anstosse Entstehung, den man an καὶ μετὰ ταῦτα ὡς ἔτεσι κτλ. nahm, weil die somit für die Richterperiode angesetzte Dauer von 450 Jahren nicht mit I Reg 6 1 stimmt, wo das 4. Regierungsjahr Salomos als das 480. nach dem Auszug aus Aegypten erscheint, auf jene Periode mithin nur etwa 330 Jahre entfallen. Hier aber ist die Zeitrechnung des Josephus befolgt, welcher Ant. VIII 3 1 X 8 5 vom Auszug bis zum Tempelbau 592 Jahre schätzt, wovon auf die Zeit zwischen Josua und Samuel 443 kommen; daher die mit ὡς eingeführte runde Summe 450. *Von da* (ἐκεῖθεν nur **21** zeitlich) *an baten sie um einen König* nach I Sam 8 5 10 21 16 1; aber die Zahl 40 für Saul nach Jos. Ant. VI 14 9, wo jedoch der berichtigte Text nur 20 bietet. Die Einführung der Monarchie ist von Belang, weil in der Theokratie der König Stellvertreter Gottes, also auch Typus des Messias ist. Zumal gilt dies von David, in dem Gott **22** nach Absetzung (zu μεταστήσας s. Lc 16 4) des Saul den „Mann nach seinem Herzen fand“, was mit freier, auch Clem. Rom. Cor. 18 1 begegnender, Verschmelzung der Citate I Sam 13 14 und Ps 89 21, zugleich mit Reminiscenzen aus I Sam 16 13 und Jes 44 28 ausgedrückt ist. Von David schreitet die Rede sofort 23—25 zu ihrem Zielpunkte, dem Auftreten des Antitypus Christus fort, welchen Gott **23** *aus dem Samen dieses* (τούτου in gesperrter Stellung hat den Nachdruck) David nach Rm 1 3 *als Retter für Israel brachte,* **24** *nachdem vor* (πρὸ προσώπου = לִפְנֵי) *seinem Ein-* (= Auf-) *treten Johannes Taufe der Busse* Lc 3 3 *zuvorverkündigt hatte* wie 10 37; **25** *als aber Johannes im Begriffe war, seinen Lauf zu erfüllen,* seinen gottverordneten Beruf zu vollenden, *sprach er: Was ihr vermuthet, dass ich sei, nicht bin ich es:* τί wie Mt 10 19; die fragende Fassung zerspaltet den Satz in zwei. Die hier befolgte Tradition stimmt mit Lc 3 15 16, Joh 1 20. Der 2. Theil der Rede 26—37 erweist die Messianität Jesu aus der Schrift, und zwar seiner Verwerfung durch Israel zum Trotz. Der neuen Anrede **26** zu lieb und nach 2 39 3 26 10 36 würde ἡμῖν in ὑμῖν umgesetzt sein, falls letzteres nicht wirklich von Haus aus gestanden hat. Ein sachlicher Unterschied, wie 32, findet hier keinesfalls statt, sondern gemeint sind unter ἡμεῖς wie ὑμεῖς die Juden, welchen nach 46 *das Wort dieses Heils,* wie 5 20 „alle Worte dieses Lebens“ (hier aber ging 23 σωτήρ voran), *gesandt wurde* von Gott *aus,* wie 10 36 nach Ps 107 20 ἀπέστειλεν τὸν λόγον αὐτοῦ. Bei der LA ἡμῖν will das γάρ **27** den Inhalt der Sendung in seiner Eigenschaft als λόγος τῆς σωτηρίας begründen (dW, Wdt, Ngn, Bth); wird aber ὑμῖν gelesen, so erklärt der ganze Fortgang, wie es trotz der Freventhat der Juden doch in Folge der Auferstehung, deren Zeugen 31 die Jünger sind, eben durch sie zu einer solchen Heilsbotschaft an die Juden 32 gekommen ist. Damit stimmt die Rede des Pt 3 13—17, die der Sache und dem Ausdruck nach in unserem Abschnitt wiederklingt. So gleich οἱ ἄρχοντες αὐτ. τοῦτ. ἀγνοήσ. = 3 17. Widerwillig erfüllten sie κρίναντες mit ihrem Richtspruch nur die at. Weissagungen. Ebenso **28** = Lc 23 23, Act 3 13 14; dass *sie keine*

Schuld an ihm fanden, ist ungenaue Uebertragung des Lc 23 14 22 von Pilatus, wie **29** das Begraben Uebertragung des Lc 23 53 von Joseph von Arimathäa Erzählten auf die Juden, die damit ihre Mordarbeit abschlossen. Die Kehrseite **30** und **31** = 3 15 ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν οὗ ἡμεῖς μάρτυρές ἐσμεν, auch 10 40. *Er ist erschienen auf mehrere Tage hin* (ἐπὶ ἡμέρ. πλ. nämlich 1 3) *denen, welche mit ihm hinaufgezogen waren nach Jerusalem* und hier auch 1 4 den Auferstandenen zu sehen bekamen. An ihr Zeugniss schliesst sich aber **32** als unmittelbare und gleichartige Fortsetzung desselben dasjenige des Pls und Barnabas an: *und wir* unsererseits, nicht „auch wir" I Kor 15 11, *verkündigen euch* (s. zu Lc 3 18) *die an die Väter geschehene Verheissung, dass* nämlich *diese Gott auserfüllt hat:* ἐκπεπλήρ. durch die Auferweckung, nachdem die Juden durch Tödtung 27 und Begräbniss 29 das Ihrige zur Erfüllung gethan hatten. Nach ℵABCD ist hinter τέκνοις zu lesen ἡμῶν (eine gewisse Parallele hierzu 2 39) statt rec. αὐτῶν ἡμῖν. Die ἡμεῖς stehen in der Mitte zwischen den früheren Generationen (πατέρες) und den späteren (τέκνα ἡμῶν), jenen ward ἐπαγγελία, diesen das εὐαγγέλιον von Erfüllung derselben zu Theil. Die Erklärung von ἀναστήσας = הֵקִים prodire jussit kann sich auf 3 22 26 und unter Umständen auch darauf berufen, dass 33 von der Taufe und erst 34 von der Auferstehung die Rede sei. Aber während das „heute" Ps 2 7 allerdings in der evang. Ueberlieferung auf die Taufe bezogen erscheint (s. zu Lc 3 22), wird damit Hbr 1 5 5 5 die königliche und hohepriesterliche Ehrenstellung Jesu begründet, die mit der Auferstehung beginnt: von letzterer aber scheint hier das „heute" in Verfolgung des Gedankens Rm 1 4 verstanden werden zu müssen. Ueberhaupt aber schliesst sich der Abschnitt 32—37 besonders an die Pfingstrede des Pt 2 24—32 an, wo V. 32 gleichfalls ἐκ νεκρῶν zu ἀνέστησεν zu ergänzen ist; nur diese Deutung entspricht auch dem ἐκπεπλήρ. 32. Uebrigens ist **33** das einzige Beispiel eines örtlichen Citates im NT. Die durch D Orig. bezeugte LA Ps 1 statt 2 erklärt sich daraus, dass Ps 1 vielfach als Eingang zum ganzen Psalmbuche gefasst oder mit Ps 2 zusammengeschrieben wurde. Somit kommt **34** nicht erst auf die Auferstehung, sondern von dieser auf das οὐκέτι ἀποθνήσκειν Rm 6 9 = μηκέτι ὑποστρέφειν εἰς διαφθοράν wie 2 27 31 zu reden: *dass ihn aber Gott* in einer diese Folge nach sich ziehenden Weise *erweckt hat, hat er also gesagt,* zu prophetischem Ausdruck gebracht. Citirt wird Jes 55 3 LXX, wo die dem David gewordenen Gnadenverheissungen חַסְדֵי דָוִד als „heilige Güter" gefasst sind. Aus der Bezeichnung derselben als *zuverlässige,* unverbrüchliche, unwandelbare, wird auf den dauernden Charakter des messianischen Heiles und aus diesem wieder darauf geschlossen, dass auch Leben und Regiment dessen, der die Heilsgüter verleiht, Bestand haben müssen. Letzteres geschieht **35** mit Hülfe einer in Parallele mit 2 25—31 erfolgenden Auslegung von Ps 16 10: διότι ℵAB = *desswegen weil* Einer da ist, der Verwesung nicht schauen durfte, wie Gott (Subject nach 34, nicht David wie 2 25 27) *in einem anderen* Ps erklärt hat. Dass Christus gemeint sein müsse, wird **36** wie 2 29 aus dem factisch erfolgten, nach I Reg 2 10 LXX constatirten Absterben des im Ps redenden David bewiesen. Je nachdem man zu ὑπηρ. den vorhergehenden oder den nachfolgenden Dativ zieht, wird entweder ἰδίᾳ γενεᾷ (sua aetate, dat. temporis wie 20) oder τῇ τοῦ θεοῦ βουλῇ frei und ist letzteres dann mit ἐκοιμήθη (Ovb) zu verbinden; es können aber auch beide Dative zu ὑπηρ. gehören, wobei ersterer als Dat. commodi zu fassen wäre (Mr, Bth). David und

Christus scheinen darin entgegengestellt zu werden, dass jener erstlich nur seinen Zeitgenossen, nicht der 8 33 erwähnten γενεὰ Χριστοῦ diente, zweitens auch nach Gottes Rathschluss entschlief und zu den Vätern in den Hades gesammelt wurde (Gen 25 8), Christus dagegen nach demselben Rathschluss entschlief und aus dem Hades wiederauflebte. Da nun aus letzterem Umstande **37** gefolgert wird, dass Christus die Verwesung nicht sah, darf auch μηκέτι 34 nicht = nicht wieder, als ob er schon einmal verwest wäre, wie er schon einmal gestorben ist, sondern muss = nicht weiter gefasst werden: s. zu 2 27. Zu Tage liegt übrigens die Verschiedenheit dieser ganzen Auffassung der Auferstehung (des Leibes = des Fleisches) von der paul. I Kor 15 35—54 (des Leibes, aber nicht des Fleisches). Der 3. Theil der Rede 38—41 bringt den Zweck des Ganzen, feierliche Heilsanbietung und, für den Fall der Nichtannahme, Strafandrohung. Dabei erscheint Christus **38** wie 26 23 durch seine Boten als Zeugen der Auferstehung 31 wirksam (Bth), während die gewöhnliche Auslegung διὰ τούτου ὑμῖν mit ἄφεσις ἁμαρτ. verbindet und die Sündenvergebung unter Berufung auf Rm 4 25 6 10 11, I Kor 15 16 17, II Kor 5 15 an die Auferstehung statt an den Kreuzestod gebunden erachtet. Während dies noch an 2 38 anklingt, läuft der folgende Epilog eher wieder mit 3 22 23 parallel. Wenn καί fehlt (אAC), ist **39** als selbständiger Satz zu fassen: *von Allem, wovon* (ὧν = ἀφ' ὧν) *ihr nicht konntet gerechtfertigt werden* (Rm 6 7 δικαιοῦσθαι ἀπό τινος) *durch das Gesetz des Moses* (Gal 3 11 δικαιοῦσθαι ἐν νόμῳ), *wird durch diesen jeder der da glaubt gerechtfertigt.* Anstatt vollen Paulinismus (gewöhnliche Auslegung) im Sinne von Rm 1 17 6 7 8 3 bietet diese Stelle nur einen negativen Begriff von Rechtfertigung = Absolution und setzt wie Lc 18 14 voraus, dass ein gewisses, wenn auch ungenügendes, Maass davon auch auf gesetzlichem Boden zu finden ist, Entlastung durch Opfer, gute Werke u. s. w. (Pfl 577 f). An den Widerspenstigen aber wird in Erfüllung gehen, was **40** ἐν τοῖς προφ. = in volumine prophetarum geweissagt ist, nämlich Hab 1 5, welche vom chaldäischen Strafgericht handelnde Stelle **41** frei nach LXX citirt wird: vor Entsetzen sollen *die Verächter* (καταφρ. = בֹּגְדִים statt בַּגּוֹיִם) zu nichte werden über dem *Werk, das ihr nicht glauben werdet, wenn es euch jemand seinem Hergange nach auserzählen wird.*

Durch diese Recapitulation aller früheren Reden, die dem Pls in den Mund gelegt wird, erscheint dieser als directer Fortsetzer des Werkes eines Pt und Stephanus, während die Schlussworte der Eigenthümlichkeit seines aus Rm und Gal bekannten Evglms gerecht zu werden suchen. Das lucanische Sprachgewand des Ganzen erweist selbst Bth 17 f.

Pls und Barnabas verlassen **42** die Versammlung, noch ehe dieselbe 43 förmlich geschlossen wurde. Dabei *baten* Einige, *es möchten diese Worte auf den nächsten* (μεταξύ nach Josephus und der späteren Gräcität = ἑξῆς in D) *Sabbat* wieder *zu ihnen geredet werden.* Zu diesen Folgsamen gehörten **43** Juden und σεβόμενοι, welcher Ausdruck hier durch das zugefügte προσήλυτοι verdeutlicht wird; an sie *richteten* die Apostel *bewegliche Vorstellungen, bei der* ihnen zu Theil gewordenen *Gnade zu verbleiben.* Am folgenden Sabbat liefen **44** auch Heiden nach der Synagoge, worüber **45** ein gehässiger *Zorneifer* der Juden entbrannte. Darauf folgt **46** das Programm der paul. Heidenmission (s. Einl. II 4), demzufolge nach göttlicher Nothwendigkeit erst den Juden das Evglm zu predigen war nach 26, Rm 1 16 2 10; mit ihrer, von Selbstwegwerfung zeugenden, Verwerfung des ewigen Lebens provociren und rechtfertigen sie die Heidenmission. So will es **47** aber auch der göttliche Rathschluss, kundgethan in dem Citat vom Knechte

Gottes nach LXX Jes 49 6, darin wie 38 abermals die apost. Mission als unmittelbare Fortsetzung der messianischen, φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν zu sein Lc 2 32, erscheint. Nach echt paul. Determinismus werden darauf **48** die ordinati ad vitam futuri saeculi (rabbinische Formel) unter den anwesenden ἔθνη gläubig (vgl. auch den Ausdruck προσεκληρώθησαν 17 4), wogegen die Juden durch eigene Schuld das Heil verscherzt haben (Ovb). Mit Hülfe des Einflusses vornehmer, angesehener (εὐσχ.) Weiber, zur Synagoge sich haltender Gattinnen heidnischer Männer, **50** aus der Stadt vertrieben, *schütteln* die Apostel **51** *den Staub von ihren Füssen,* d. h. Sandalen, wie 18 6 von ihren Kleidern, *ab gegen sie,* also ihnen zur Ankündigung des Gerichts und Verderbens, s. zu Mt 10 14, Lc 9 5. Ikonium, das sie nun aufsuchen, jetzt Konjeh, war damals Hauptstadt von Lykaonien. Damit biegt die ursprünglich nach Norden gerichtete Reise südöstlich ab. Hier aber wiederholt sich 14 **1** dieselbe Erfahrung. Gleichzeitig κατὰ τὸ αὐτό (örtlich ist dagegen stets ἐπὶ τὸ αὐτό) gehen sie in die Synagoge. Die hier anwesenden *Hellenen* scheinen „Gottesfürchtige" gewesen zu sein, werden daher **2** unterschieden von den eigentlichen *Heiden: die Juden, welche den Glaubensgehorsam verweigert hatten* (ἀπειθήσαντες, nicht ἀπειθοῦντες), *erregten und entrüsteten,* machten bös, *ihre Seelen wider die Beiden* wie 13 45 50. Trotzdem *lehrten* die Letzteren **3** *freimüthig* ἐπὶ τῷ κυρίῳ = freti domino, als welcher nach Analogie von 4 29 30 20 32 Gott gedacht ist, *der den Worten seiner Gnade Zeugniss gab* auf die Mc 16 20 beschriebene Weise. In Folge dessen entsteht unter der Bevölkerung **4** *eine Spaltung,* wie Joh 7 43, und **5** *Drang* und Trieb, Anlauf, ὁρμή, wie Jak 3 4, *unter Heiden wie Juden mit ihren,* d. h. der letztgenannten, *Obersten,* Synagogenvorstehern, *sie,* die Apostel (s. zu 13 2) *zu misshandeln.* Als diese **6** *es merkten* (συνιδ. wie 12 12), *flohen sie* südwärts nach den lykaonischen Städten und **7** predigten daselbst. Das Ereigniss 8—10 ist das Seitenstück zu 3 1—11; daher **8** dieselbe Einführung καί τις ἀνήρ und Bezeichnung der Krankheit: *lahm vom Mutterleibe;* nur wird jener getragen, dieser *sass* wohl wie Joh 9 8 bettelnd *da.* Ihn *blickte Pls an,* wie Pt 3 4 den Anderen, und erkannte seine *Zuversicht, gerettet* (σωθῆναι leiblich wie 4 9) *zu werden,* wie Jesus z. B. Mt 9 28. Aehnlich wie Pt 3 6, so redete ihn **10** Pls an: *Stehe aufrecht auf deine Füsse,* worauf der Lahme nach dem Vorbilde 3 8 *einen Sprung machte und wandelte.* Die anfängliche Passivität der Apostel erklärt sich daraus, dass die Leute **11** lykaonisch redeten (Chrys.). Allerdings würde es im besseren Verhältnisse zum Anlasse des Ereignisses stehen, wenn sie die Apostel etwa für Magier oder dämonische Wesen gehalten hätten. Doch ist die heidnische Mythologie voll von Erzählungen von hohen Göttern, die in Menschengestalt erschienen sind, und auch der nt. Zeit sind diese Vorstellungen keineswegs fremd (vgl. A. Harnack 103). Mit Vorliebe erinnert man zu **12**, wornach Barnabas wohl um seines stattlichen Aussehens willen für Zeus, Pls aber, *weil er das Wort führte,* für Hermes, den Dolmetscher der auf der Erde wandelnden Götter (Jamblichus, De myst. Aeg. 1 ὁ θεὸς ὁ τῶν λόγων ἡγεμών) gehalten wurde, an die in Phrygien einheimische Sage, welche dieselben Götter einst von Philemon und Baucis, zweien alten tugendhaften Eheleuten, unter ihrem bescheidenen Dache bewirthet sein lässt. Möglich, dass wenigstens den Schriftsteller bei Gestaltung dieser Scene ein solcher Gedanke leitete (Wdt). *Der* gerade Dienst verrichtende **13** *Priester des vor der Stadt* befindlichen *Zeus* (wie man aus der Vorstellung der

Gegenwart des Gottes in seinem Tempel sagt παρ Διΐ, ad forum Jovis) *brachte Stiere und Kränze* als Schmuck für die Opferthiere *an die Thore,* sei es des Hauses oder besser des Tempels oder am wahrscheinlichsten der Stadt, worin die vermuthlichen Götter waren: da sammelte sich auf freiem Platz das Volk. *Die Apostel,* welchen irgend ein Anhänger Kunde davon gebracht zu haben scheint, *zerrissen* **14** in Schmerz und Trauer *ihre Kleider,* wie Mt 26 65, *und sprangen* entsetzt über den Frevel *heraus unter das Volk.* Die Rede 15—17, welche wie 17 30 die μωρία des Heidenthums I Kor 1 23 schonend beurtheilt, lässt zunächst **15** *Wir sind Menschen von gleicher Naturbeschaffenheit* (ὁμοιοπαθεῖς wie Jak 5 17) Erinnerung erkennen an das Wort, welches Pt an den vor ihm niederfallenden (10 25 προσεκύνησεν) Cornelius richtete 10 26 κἀγὼ αὐτὸς ἄνθρωπός εἰμι. *Wir bringen euch die frohe Kunde, dass ihr von diesen nichtigen Göttern euch wenden,* bekehren *sollet* wie I Th 1 9, *zu dem lebendigen,* der zunächst wie 4 24 17 24 als Schöpfer des Weltalls, dann **16** nach seinem geschichtlichen Wirken charakterisirt wird. Im Gegensatze zum Volke der Offenbarung *liess er in den vergangenen Zeitaltern alle Heiden auf ihren Wegen,* ohne dass die innere wie äussere Entwickelung ihres Lebens durch ein göttliches Gesetz geregelt erschien, *wandeln:* dies ist die Begriffsbestimmung des Heidenthums nach Ps 81 13 147 20, Rm 1 24. Ganz sich selbst hat er sie **17** *dennoch* (καίτοι ABC, dagegen καίτοιγε ℵ wie Joh 4 2 quamquam quidem) nicht überlassen, wohl aber ihnen gegenüber sich beschränkt auf die Naturoffenbarung = 17 27 28, Rm 1 19 20. Von den 3 Participien ist je das folgende dem vorhergehenden untergeordnet: freudiges Lebensgefühl der Herzen schafft er durch Spendung von Regen (Morgenland!) und dadurch bedingte Fruchtbarkeit der Natur, und diese wieder erscheint als species zu dem Begriff des göttlichen ἀγαθουργεῖν, Jer 5 24. Der Gen. τοῦ μὴ θύειν **18** ist von κατέπαυσαν abhängig, welches also = ἐκώλυσαν steht, 10 47. Ein (sofortiger?) Umschlag im mobile vulgus erfolgt **19**, als *von Antiochia und Ikonium Juden hinzukamen und die Volksmassen überredeten,* zu sich hinüberzogen. Die Thatsache ist II Kor 11 25, II Tim 3 11 gesichert, entspricht übrigens als tumultuarischer Mord der Steinigung 7 58 59, nur dass **20**, als die Jünger den Pls theilnehmend umringten, diesem nach längerer Betäubung und Bewusstlosigkeit die Besinnung wieder zurückkehrte. Während es ein Leichtes gewesen wäre, über den Taurus und des Pls Heimathstadt Tarsus das syr. Antiochia zu erreichen, ziehen die Apostel **21** auf demselben Wege, auf dem sie hergekommen waren, wieder zurück. Der Grund lag **22** in dem Bedürfnisse der bereits gestifteten Gemeinden nach innerer Stärkung und äusserer Organisation. Jenes wird mit Anklang an 13 43 ausgedrückt, wobei ὅτι διὰ πολλῶν κτλ. = Lc 9 23 14 27, I Th 3 3 4, II Tim 3 12, Barn. 7 11 von dem aus παρακαλοῦντες zu entnehmenden λέγοντες abhängig ist. Dieses aber wird **23** als Einführung der Presbyterialverfassung dargestellt. Der technische Ausdruck χειροτονεῖν bedeutet Wählen durch Handerhebung, Erwählen 10 41. Folglich setzen hier die Apostel Presbyter ein, wie zwar nicht in den Plsbriefen vorausgesetzt wird, wohl aber Tit 1 5, Clem. Cor. 42 4, Ep. ad Jacob. 2 geschieht; ebenso weist auch das der Einsetzung folgende, mit Fasten verbundene Gebet (προσευξ. κτλ. gehört zu παρέθεντο) auf späteren liturgischen Brauch. Als Sache der Gemeinde dagegen, d. h. in seiner ursprünglichen Gestalt, erscheint das χειροτονεῖν II Kor 8 19, Did. XII ap. 15 1 und selbst noch in den Ignatiusbriefen. Daher ἀρχαὶ χειροτονηταί, Aemter, die

auf solche, auch Act 6 2—6 vorausgesetzte, Weise besetzt wurden. Jede Gemeinde wurde mit mehreren Aeltesten bedacht, daher die Distribution κατ᾽ ἐκκλησίαν wie Tit 1 5 κατὰ πόλιν. Der Rückweg, auf welchem von Verfolgungen durch Juden auffälliger Weise keine Rede mehr ist (HGF 585), führt 25 über Attalia, eine Stadt aus der pamphylischen Küste, genannt nach dem Erbauer Attalus Philadelphus von Pergamus, nach dem Ausgangsorte 26 (s. zu 13 2), wo sie 27 *erzählen, was Alles Gott mit ihnen,* indem er mit ihnen war und ihr Werk segnete, *gethan* 15 4, *und* insonderheit *dass er den Heiden eine Thür des Glaubens aufgethan habe,* nach I Kor 16 9. Das Object zu διέτρ. 28 (= sie brachten zu) ist wie 3 χρόνον.

Nachdem VKM (Pls von Damaskus bis zum Galaterbrief 11f) auf Grund von Gal 1 21 eine eigene, vor die 1. Missionsreise fallende, Expedition angenommen hatte, verlegten WZS (93f 204, vgl. mit 239f), VÖLTER (Composition I 132 159) und FRANKE (StK 1890, 650f) unsere Reise erst hinter den Apostelconvent. Hierüber s. zu 9 30 und 15 23.

Der Apostelconvent. 15 1—34. Es kamen 1 τινές, wozu wenige Zeugen sachlich richtig aus 5 τῶν πεπιστευκότων ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων ergänzen, herab, nämlich von Jerusalem nach Antiochia, um hier am Sitze der Heidenkirche ihre judaistische Beurtheilung der Heidenfrage zur Geltung zu bringen. Lange war es wohl innerhalb der Urgemeinde als der at. Offenbarung allein gerecht werdender und auch in Herrnworten, wie den Mt 5 17 10 5 15 24 23 2 23 überlieferten, als selbstverständliche Voraussetzung enthaltener Grundsatz angesehen worden, dass Heiden, welche an Jesus als den Christus gläubig geworden waren, dem Verbande des Judenthums sich einverleiben lassen mussten. Wie die Messianität einen Artikel der at. Glaubenswelt bildete, so konnte auch das Christenthum nur als eine zur Vollendung und Verklärung gelangte Form des Judenthums und nur der Beschnittene als vollbürgerlicher Genosse des Messiasreiches gelten. Ueber die Richtigkeit dieser Voraussetzung erhob sich aber 2 jetzt *eine nicht geringe Bewegung und Streitverhandlung* (ζήτησις, dagegen wäre συζήτησις rec. = Wortwechsel), und die Antiochener *ordneten an, dass etliche aus ihnen hinaufgehen sollten zu den Aposteln und Aeltesten,* s. zu 11 30. Sie werden 3 *geleitet* (προπεμφθέντες = deducti) nach damaliger Sitte, Gäste und Freunde ein Stück Weges zu begleiten. Dabei erscheint der ganze Weg *durch Phönicien und Samarien* als bereits mit christl. Gemeinden bepflanzt. In Jerusalem 4 als Gesandte anerkannt und aufgenommen (παρεδέχθησαν), erzählen sie, *was Gott mit ihnen gethan,* s. zu 14 27. Das im Kreise der pharisäischen Gläubigen solche Anschauungen, wie die 5 vorgetragenen, Vertretung finden konnten, versteht sich bei der Gebundenheit des religiösen Bewusstseins an altväterliche Satzung, wie sie den Pharisäismus charakterisirt, von selbst. Das αὐτούς ist natürlich auf die gläubig gewordenen Heiden überhaupt zu beziehen. Nach 12 22 23 25 waren nicht bloss die 6 genannten Häupter, sondern die ganze Gemeinde anwesend, *um zu erkennen* (ἰδεῖν) *über diesen Punkt,* nämlich das ζήτημα 2. Nun wiederholt sich 7 auch in Jerusalem die ζήτησις, bis Pt, der aus eigener Erfahrung reden konnte, an die Geschichte 10 1—11 18 erinnert. Obwohl diese noch gar nicht so weit dahinter liegt, steht doch, um der Heidenbekehrung den Charakter als Neuerung zu nehmen (WDT), ἀφ᾽ ἡμερῶν ἀρχαίων. Mit *er traf sich unter euch die Auswahl* bezeichnet er sich selbst gleichsam als ein ähnliches σκεῦος ἐκλογῆς der Heidenpredigt, wie 9 15, Gal 1 15 Pls. Jedenfalls bezieht sich die in Rede stehende Auswahl auf die Executionsorgane (KM,

Aus dem Urchristenthum 87), nicht auf die Heiden (ZIMMER 149f 159f). Als *Herzenskundiger* erscheint 8 Gott, sofern er nicht die äusseren, zufälligen, z. B. nationalen Merkmale, sondern die innere, sittliche Beschaffenheit in Betracht zieht: daher *gab* er *ihnen Zeugniss,* dass auch sie vor ihm angenehm seien im Sinne von 10 34 35. Wie er demgemäss den Charakter des Profanen an ihnen getilgt, zeigt **9** (nicht durch Beschneidung, sondern durch Herzensreinigung); darum hiesse es **10** Gott durch eigenmächtiges Eingreifen in seine offenkundigen Fügungen zum Zorn herausfordern, *aufzuerlegen* (Inf. zeigt die Absicht des verwerflichen Thuns an) *auf den Hals der Jünger* (Pt macht hier nicht einmal eine Ausnahme mit Bezug auf die unter dem Gesetz geborenen Juden) *ein Joch,* nämlich das Joch der Knechtschaft Gal 5 1, wie denn auch zum Schlusse **11** für Juden und Heiden ein gemeinsamer Heilsweg mit Worten beschrieben wird, die (ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ) an Rm 1 7 5 15, I Kor 1 3, II Kor 1 2 13 13, Eph 1 2, Phl 1 2, II Th 1 1 2 erinnern. Nachdem in Folge dieser Rede des Pt, die inhaltlich den Plsreden gleichsteht (s. Einl. II 3), der erste Aufruhr sich gelegt, konnte **12** die Berichterstattung beginnen. Aus dem mehrfach betonten silentium schliessen kath. Ausleger, dass im Concil nur die Kleriker das Wort haben. Als maassgebende Autorität nimmt dann **13** zuletzt Jakobus das Wort, s. zu 12 17. Aus der Parallele Gal 2 9, vgl. 12 1 19, geht hervor, dass er dem Kreise der 1 14 genannten Brüder des Herrn angehört, zugleich aber auch apost. Autorität geniesst. Pt heisst **14**, wie II Pt 1 1, Simeon, althebräisch statt Simon. *Gott sah darauf, seinem Namen aus Heiden ein Volk zu nehmen* **15** *und damit,* mit diesem Vorsatze, stimmt auch die 16—18 frei nach LXX citirte Stelle Am 9 11 12. Gott wird **16** *wiederkehren und aufbauen die Hütte Davids,* die königliche Residenz seines Volkes, *und ihre zerstörten Trümmer,* zu dem Zwecke **17**, *dass die Uebrigen der Menschen den Herrn suchen.* Aber so, wie hier der aramäisch redende Jakobus in Jerusalem die Worte citirt, lauten sie nur in LXX, während der Grundtext hat: dass sie besitzen den Ueberrest von Edom. Gemeint sind unter den καταλ. die Heiden, überhaupt *alle Völker, über welche mein Name genannt ist,* so dass auch sie im höheren geistlichen Sinne Gottes Volk heissen, vgl. Jak 2 7. Das nach ἐφ᾽ οὓς überflüssige ἐπ᾽ αὐτούς ist Nachahmung des hebr. Satzbaues, s. zu Lc 3 16. Nach אBC lautet **18** bloss γνωστὰ ἀπ᾽ αἰῶνος = *Erkanntes von Alters her.* In unserer Rede ist es entweder ein selbständiger, im Sinne von 3 21 zu verstehender, zur Beherzigung auffordernder, Zusatz (DW-OVB) oder ein, aus der angeführten prophetischen Stelle nachträglich (vgl. Am 9 11 „wie in den Tagen der Vorzeit") beigebrachter, Bestandtheil des Citats, um auszudrücken, dass nichts geschieht im Verlauf der irdischen Entwickelungen, was nicht in Gottes ewigem Rathschluss seine Stätte und seinen bestimmten Platz hätte (MR). Jene Fassung liegt der Erweiterung AD vg zu Grunde: γνωστὸν ἀπ᾽ αἰῶνος τῷ κυρίῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ. Schliesslich **19** votirt (κρίνει) Jak, man solle *denen aus den Heiden keine Belästigung dabei verursachen,* wenn *sie sich zu Gott bekehren;* nur **20** *einen Brief solle man ihnen zufertigen* zum Zwecke, *dass sie sich enthalten von den Befleckungen* (ἀλίσγημα kommt sonst nicht vor, aber in LXX ἀλισγεῖν = polluere) *der Götzen,* d. h. von den Befleckungen, die man sich zuzieht durch gesetzwidrige Berührung mit Götzen. Nach 29 21 25 ist damit der Genuss des heidnischen Opferfleisches gemeint; Einladungen hierzu anzunehmen, ist Ex 34 15 ausdrücklich verboten; im Uebrigen

vgl. I Kor 8 7—13 10 14—30. Ein 2. Verbot betrifft die *Hurerei:* das heidnische Gewissen pflegte es so wenig streng als möglich zu nehmen bezüglich des Geschlechtsgenusses, den man nach den Grundsätzen griechischer Moral sogar als etwas sittlich Gleichgültiges zu betrachten gewohnt war. Gleichwohl kann neben den disciplinarischen, auf bestimmte Verhältnisse berechneten, Verordnungen nicht leicht das, eine allgemeine sittliche Forderung betreffende, Verbot der Unzucht stehen. Vielmehr scheinen gewisse Verbindungen gemeint, welche unter den Heiden als ganz unverfänglich galten, während sie dem jüd. Gewissen zum Anstoss gereichten, wie die Lev 18 besprochenen nuptiae intra gradus prohibitos, was dem Juden als Blutschande galt; ausserdem wohl auch Ehe mit Heiden. Daran schliesst sich das Verbot *des Erstickten* (wegen Lev 17 13 14, Dtn 12 16 23 war dies den Juden ein besonderer Anstoss) *und des Blutes* (das die Heiden bei ihren Opfern mit Wein vermischt tranken): letzteres war für die Hebräer schon desshalb kein Gegenstand des Genusses, weil nach Lev 17 11 „des Fleisches Seele im Blut ist", vgl. Gen 9 4, Lev 3 17 7 26 17 10—14 19 26, Dtn 12 16 23—25 15 23. Dies war auch der eigentliche Grund dafür, dass man das Erstickte nicht essen durfte. Weil also das Blut als Träger des Lebens Gott gehört, darf es weder durch Genuss profanirt, noch durch Blutschande verunreinigt werden.

Aus dem Gesagten erhellt, dass die „Jakobusclauseln" allerdings nicht eine willkürlich gemachte Auswahl gesetzlicher Stoffe darstellen, sondern der Regulirung entsprechen, welche die Stellung Israels schon im AT gefunden hat. Da dem Volke Israel einmal das Gesetz zur eigenthümlichen Lebensnorm gegeben war, erachten sich auch die Apostel selbst daran gebunden, während zur Herstellung eines anstossfreien Verkehrs mit den, von gleicher Verpflichtung freigesprochenen, Heidenchristen nach dem ungefähren Vorbilde der, Lev 17 12 und 18 26 für die גֵּרִים, d. h. die im Lande Israels wohnenden Heiden getroffenen, Ordnung gewisse Feststellungen vereinbart wurden, die nothwendig waren, wenn durch solchen Verkehr die Gewissen geborener Juden nicht beschwert werden sollten. Dieselben berühren sich demgemäss wie mit dieser Fremdengesetzgebung, so auch mit den sog. noachischen Geboten Gen 9 4, welche der ausserjüd. Menschheit überhaupt gelten sollen (Tr. Sanhedrin 56), stehen aber auch beiden wieder ferner, indem sie zunächst eine Gemeinschaft von Tisch und Bett zwischen geborenen Juden und Heiden innerhalb der christl. Gemeinschaft ermöglichen wollen. Von der einen Seite wird nun behauptet, solche Bestimmungen hätten nur erdacht und geübt werden können, wo eine Bevölkerung von vorwiegend jüd. Herkunft, eine Oertlichkeit mit jüd. Traditionen, also etwa Verhältnisse, wie sie am Sitze der Urkirche vorlagen, statt hatten; sie hätten dagegen in dem Maasse, als das Heidenchristenthum überwog, nicht mehr genügt; unmöglich habe letzteres trotz seiner Machtstellung sich auf die Stufe der גֵּרִים herabdrücken, nach Maassgabe der mosaischen Fremdengesetzgebung behandeln lassen können. Um so mehr seien wir damit in die früheste Zeit der Kirche gewiesen. Von der anderen Seite wird dem gegenüber darauf hingewiesen, dass ein derartiges Entgegenkommen der judenchristl. Muttergemeinde auf einem so frühen Punkte der Entwickelung durch Gal 2 12, wornach die Möglichkeit einer Speisegemeinschaft zwischen beiden Theilen erst in Antiochia zur Debatte gelangt, ausgeschlossen erscheint. Aber auch aus anderen Gründen (s. zu 34 und 16 4) scheint sich die Annahme zu empfehlen, dass eine ursprünglich von Proselyten im weiteren Sinne, den sog. σεβόμενοι (s. zu 13 16), ausgebildete Lebensordnung allmählich auch bei den Heidenchristen, die ja vielfach zuvor solche Proselyten gewesen waren, Eingang gefunden habe, und dies um so mehr, als wenigstens die principiell gesetzesfrei und universalistisch gewordenen Judenchristen unter diesen Voraussetzungen sich einem ungehemmten Verkehr mit geborenen Heiden hingeben konnten. Ein thatsächlich in der breiten Mitte der nachapost. Christenheit geübter Brauch sollte durch Verlegung auf den Apostelconvent historisch fixirt, nach den Motiven seiner Entstehung erklärt werden.

Der Satz 21 gewinnt seinen Inhalt, je nachdem man darin eine directe Begründung und Unterstützung der Auflage 20 findet oder nicht. In jenem, wahrscheinlicheren, Falle liegt die Motivirung darin, dass das mosaische Gesetz den Juden, aber auch den Judenchristen, sofern sie sich noch zur Synagoge hielten, von Sabbat zu Sabbat wieder ins Bewusstsein gerufen wurde, so dass nicht bloss

jene von den genannten Dingen, die im Gesetz so scharf verboten, für die heidenchristl. Anschauung aber mehr oder weniger sittlich gleichgültiger Natur waren, Anlass nehmen konnten, jeden Gedanken an Uebertritt abzuweisen, sondern auch diese immer von Neuem wieder Gelegenheit fanden, die Unverträglichkeit judenchristl. und heidenchristl. Lebensführung wahrzunehmen. Nach gewissen Vorschriften des Gesetzes müssen sich die mit Judenchristen zusammenlebenden Heidenchristen richten, sonst wird der Anstoss für jene zu gross. Dann ist der Gedanke: wenigstens so weit muss dem Gesetze Rechnung getragen werden. Eine entgegengesetzte Auffassung findet darin den Grund, warum die Auflage nicht noch weiter auszudehnen sei: weil nämlich dem Gesetz kein Abbruch geschieht, seine Ansprüche ohnehin befriedigt werden. Dem entspräche etwa die umgekehrte Argumentationsweise 21 24 25, dafür aber würde die Begründung über 20 hinweg auf 19 bezogen werden müssen. Der 22 auftretende *Judas* wird nicht weiter genannt. Dagegen ist *Silas* der aus II Kor 1 19, I Th 1 1, II Th 1 1, I Pt 5 12 unter dem Namen Silvanus bekannte Begleiter des Apostels. Beide heissen ἡγούμενοι, was Hbr 13 7 17 24, Clem. Rom. Cor. 1 3 21 6 Lehrer bedeutet, s. zu 32. Mit γράψαντες 23 tritt ein Structurwechsel ein: es schrieben *durch sie,* eigentlich „durch ihre Hand“, so dass Judas und Silas die Ueberbringer waren, *die Apostel und die Aeltesten* als *Brüder,* so dass Apostel und Aelteste sich als Glaubensgenossen der Leser bezeichnen. Die Adresse des apost. Rundschreibens geht an die Christen in Antiochia, weiterhin aber auch in den Ländern Syrien und Cilicien, welche Provinzen 64 v. Chr. gleichzeitig eingerichtet und unter den ersten Kaisern gemeinsam verwaltet worden sind (Marquardt, Römische Staatsverwaltung I [2] 1881, 387). Unter Cilicien ist in Act der südöstliche Küstenstrich Kleinasiens zu verstehen, 27 5. Hätte der Verfasser sich statt an Gal 1 21 (s. oben zu 9 30), vielmehr an seinen eigenen Reisebericht Act 13 und 14 gehalten, so würde er statt Cilicien geschrieben haben: Lykaonien und Pamphylien, welche Länder ursprünglich zu Cilicien gehört hatten und später zur Provinz Galatien geschlagen worden waren. Immerhin war im bisherigen Bericht Syrien durch die Hauptstadt Antiochia, Cilicien wenigstens durch Tarsus 9 30 11 25 vertreten. Der griech. Briefgruss χαίρειν kehrt 23 26, Jak 1 1 wieder. Eigenmächtig *zerstören* 24 τινὲς ἐξ ἡμῶν *eure Seelen,* richten sie zu Grunde. *Nachdem* sie 25 *einmüthig geworden waren,* sandten sie in Barnabas und Pls Männer ab, welchen 26 das Zeugniss ausgestellt wird, dass sie *ihr Leben preisgegeben,* der Todesgefahr ausgesetzt *haben für den Namen,* vgl. 5 41. Judas und Silas aber geben sie 27 bei, *welche auch selbst,* d. h. persönlich, *dasselbe verkündigen,* d. h. durch mündliche Rede den Inhalt des Schreibens erläutern sollten. Als solcher erscheint vermöge des γάρ 28 der Beschluss, welchen der heilige Geist und die Apostel (s. zu 5 32) gefasst haben, dahin gehend: *euch keine weitere Last* (vgl. Apk 2 24) *auferlegen, ausser folgenden, nothwendigen Punkten:* ἐπάναγκες ist Adverb und ὄντων zu ergänzen. Richtiger als 20 stehen 29 die 3 Speiseverbote beisammen, welchen sich das Verbot der πορνεία (I Kor 6 12—20, Apk 2 14 20 24), ausserdem aber, wie schon zuvor am Schlusse von 20, wenigstens bei Iren. III 12 14, Cyprian, Pseudo-Theophilus und in Cod. D auch eine Warnung, Anderen anzuthun, was man selbst nicht erfahren möchte (s. zu Mt 7 12 = Lc 6 31), anschliesst (Zahn, Forschungen zur Geschichte des Kanons II 140 f 199): *wovor euch selbst bewahrend, werdet ihr wohl fahren,* für euer Heil sorgen, ἔρρωσθε = valete. Die Leser aber 31

freuten sich über den tröstlichen *Zuspruch. Judas und Silas* **32**, *welche auch selbst* (nicht: da sie auch selbst, nämlich wie die 11 27 13 1 Genannten) *Propheten waren, gaben durch viele Rede den Brüdern Zuspruch und Stärkung* (vgl. 27 14 22) und **33** *wurden mit Segenswünschen* (vgl. 10 36, Lc 7 50 8 48, Mc 5 34, Jak 2 16) von ihnen *entlassen.* Weil Silas v. 40 wieder in Antiochia auftritt, hat C rec. gegen ℵAB den Zusatz **34** ἔδοξε δὲ τῷ Σίλᾳ ἐπιμεῖναι αὐτοῦ, wozu D vg weiter fügen μόνος δὲ Ἰούδας ἐπορεύθη.

Anlässlich eines über die Lebensfrage der Kirche als Weltkirche, die Zulässigkeit unbeschnittener Heidenchristen, entstandenen Streites reisen die zurückgekehrten Barnabas und Pls als Gesandte der antiochenischen Gemeinde nach Jerusalem, und es kommt daselbst zu dem sog. Apostelconvent, dessen Resultat, das sog. Aposteldecret, in Form eines Briefes frei concipirt erscheint, wie der Verfasser auch 23 26—30 den Brief des Claudius Lysias an Felix nach seinem ungefähren Inhalte herstellt. Dazu stimmt die Wahrnehmung, dass der Satzbau von 15 24 25 vollkommen analog ist dem Satzbau des Prologs Lc 1 1 3. Aber auch die vorangehende Erzählung selbst wird von den bedeutendsten Schwierigkeiten gedrückt. Doch kann darüber kein Zweifel sein, dass das Ereigniss an sich mit Gal 2 1—10 identisch ist. In beiden Fällen haben wir eine Reise des Pls und Barnabas, welche noch vereint dieselbe Sache vertreten (anders Gal 2 11—13, Act 15 35—39), nach Jerusalem, um sich mit den Jerusalemiten über die Stellung der Heidenchristen und ihr Verhältniss zum Judenthum zu besprechen, in beiden eine längere Erörterung, in welcher Pt und Jakobus eine entscheidende Rolle spielen, in beiden eine schliessliche Verständigung, in beiden endlich eine derartige Einführung der Erzählung, dass man wohl sieht: es kann keine frühere Verhandlung über den gleichen Gegenstand zwischen den gleichen Personen stattgefunden haben, wie denn auch die ganze Frage nur Einmal in solcher Weise zum Austrage gebracht werden konnte. Aber schon die Darstellung der apost. Muttergemeinde als der obersten Kirchenbehörde, vor deren Richterstuhl bedeutende Streitfragen von den heidenchristl. Gemeinden gebracht, deren Entscheidungen selbst von Pls als allgemeine Kirchengesetze anerkannt werden, stimmt ebenso ungesucht zu dem Idealbilde der apost. Gemeinde und ihrer, über alle Schwierigkeiten erhabenen, Häupter, wie Act 1—5 es entworfen wird, als sie mit dem Gesichtspunkt, unter welchem die Erzählung Gal 1 und 2 begreiflich wird, unvereinbar ist. Hier nämlich kommt es dem Pls auf einen geschichtlichen Ueberblick über sein Verhältniss zu Uraposteln und Urgemeinde an. Bewiesen soll dadurch werden, dass sein Evglm nicht menschlicher Herkunft sei 1 1; der Verdächtigung soll gewehrt werden, als habe er es etwa nicht, wie die Urapostel, direct von Gott durch Christus empfangen, vgl. 1 12 „denn auch ich habe es nicht von Menschen empfangen und gelernt". Ganz allein an die Offenbarung, die ihn in Damaskus aus einem Verfolger zu einem Apostel gemacht, hat er sich gehalten, nicht aber sein Wissen um die christl. Sache etwa in Jerusalem geholt. Um diese originale Selbständigkeit seines apost. Programms darzuthun, zählt er die Fälle auf, da er sich seit dem Tage von Damaskus überhaupt noch mit Jerusalem berührt hat. Weder das erstemal, da er hinkam, nämlich um bloss 2 Wochen dort zu bleiben und ausser Pt und Jak von Notabilitäten Niemanden zu sehen, noch das zweitemal, erst volle 14 Jahre nachher, hat er etwa dort eine Legitimation gesucht oder Instructionen von dort mitgenommen. Vielmehr geht aus Gal 1 17—2 2 hervor, wie zweifellos er die jerusalemische Gemeinde auch fernerhin ignorirt hätte, wenn nicht das Vorgehen der Beschneidungsleute ihn anders bestimmt hätte. Die Beschneidungsfrage war nämlich in einer Art und Weise actuell geworden, welche das ganze Christenthum mit Zersetzung bedrohte. Diese Gefahr galt es abzuwehren. Aber zu einem Ausflusse der Autorität der Zwölf ist sein Apostolat auch bei dieser Gelegenheit so wenig geworden, untergeordnet hat er sich jenen so wenig, dass vielmehr der Widerspruch, der sich gegen seine Praxis erhob, wirkungslos geblieben, seine Heidenmission aber als zu gleichem Recht mit der Judenmission der Urapostel bestehend anerkannt worden ist. So in Jerusalem 2 3—10. In Antiochia aber ist er 2 11—21 sogar in die Lage gekommen, seine Unabhängigkeit von Pt in offenem Auftreten gegen denselben darzuthun. Dies bildet also den Höhepunkt und Schluss der ganzen Darlegung: wie in Antiochia gegen den Apostel, so hat er schon zuvor in Jerusalem menschlichen Zumuthungen gegenüber, die sich im Schoosse der Gemeinde selbst erhoben, die göttliche Wahrheit seines Evglms siegreich behauptet. Unleugbar also bestehen zwischen beiden Berichten gewisse Differenzen. Gestritten wird bloss darüber, ob dieselben wenigstens theilweise zu Widersprüchen heranwachsen und den Schluss auf eine tendenziöse Ersetzung des Plsberichtes durch einen anders gearteten in Act unumgänglich machen, oder ob sie aus der Verschiedenheit der Stand- und Gesichtspunkte sich begreifen: nämlich Interesse an seiner persönlichen Autorität und apost. Selbständigkeit bei Pls, dagegen für öffentliche Scenen und officiellen Abschluss bei Act. Dabei stehen folgende Punkte in Frage: 1) die Vorgeschichte, sofern Pls Gal 2 2 κατὰ ἀποκάλυψιν, dagegen Act 2 anlässlich eines äusseren Impulses als Organ der antiochenischen Gemeinde nach Jerusalem zieht, mit ihm

καί τινες ἄλλοι, kein Titus, der doch Gal 2 1 3 als nachmaliges Streitobject besonders hervorgehoben ist. 2) Die Verhandlungen. Erwähnt sind Gal 2 2 öffentliche und insonderheit auch private, mit den δοκοῦντες gepflogene, Verhandlungen über die paul. Heidenpredigt, 3 die Beschneidung des Titus und 7—9 das Verhältniss der Juden- und der Heidenmission. Dagegen findet mindestens eine gewisse Verallgemeinerung der Streitobjecte statt, wenn Act 6 12 22 23 25 vor Aposteln, Aeltesten und gesammter Gemeinde (Apostelconcil) die von Antiochia 5 an die Muttergemeinde gebrachte Frage verhandelt wird, ob die gläubigen Heiden überhaupt noch beschnitten werden müssen. 3) Die Stellung der Urapostel. Es erscheint nämlich Gal 2 3—5 Abwehr der Beschneidung des Titus als eigenste Errungenschaft des Pls und Barnabas. Andererseits Act 6—12 rechtfertigt Pt, welcher ja hier die Heidenmission selbst schon inaugurirt hat, die Praxis des Pls und Barnabas und verschafft diesen Gehör für ihren Missionsbericht, worauf der 13 19 in leitender Stellung gedachte Jak einen einmüthig zum Beschluss erhobenen Antrag stellt. Endlich 4) das Resultat in Jerusalem. Dasselbe besteht Gal 2 6—9 in persönlicher Annäherung des Pls und der 3 δοκοῦντες, in κοινωνία und Theilung der Missionsgebiete, wobei als Voraussetzung besteht, dass die gläubigen Juden an das Gesetz gebunden bleiben. Den Heiden aber hat Gott das Gesetz nicht gegeben; sie mögen also Gerechtigkeit und Leben im Evglm des Pls finden. Also friedlich, schiedlich! Im Gegensatze zu diesem, auf dem Wege der Verhandlungen gewonnenen, Einverständnisse erscheinen in Act die 3 Autoritäten in Jerusalem und die 2 von Antiochia schon von vornherein einig und erzielen gemeinsam den feierlichen Synodalentscheid 28 ἔδοξε τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν . . . ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν. Während demnach Pls Gal 2 6 sagen kann ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο, sind nach Act 20 29 die Heiden vom Gesetz dispensirt unter der Bedingung, dass sie sich auf 4 unumgänglichen (28) Punkten der jüd. Lebenssitte anschliessen, wodurch sie zu den gläubigen Juden ungefähr in das Verhältniss der σεβόμενοι τὸν θεόν treten. Mit diesen 4 Jakobusclauseln lässt sich die eine und einzige Bedingung Gal 2 10 μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν um so weniger vereinigen, als die Collecte in Act ganz unerwähnt bleibt. S. Excurse zu Gal 2 10 21. Offenbar ist es dem Pls nach einem erstmaligen scharfen Conflict mit solchen, welche die neue Erscheinung eines, die Mittelstation des Judenthums überspringenden, Heidenchristenthums auf die bisher in Jerusalem beobachtete Norm zurückführen wollten, gelungen, in der Muttergemeinde durch Hinweis auf das Gottesurtheil des Erfolges gemässigteren Anschauungen, wie sie auch dem Standpunkte der Urapostel, zumal des Pt, mehr entsprachen, zum Siege zu verhelfen und mit ihm, Jak und Joh eine Vereinbarung zu treffen, in welcher das Recht eines gesetzesfreien Heidenchristenthums zugestanden, für das Judenchristenthum dagegen die Voraussetzung der Gesetzespflichtigkeit nicht angetastet, jedenfalls zwischen den beiden Missionsgebieten eine scharfe Grenzlinie gezogen, beiden Theilen aber volle Freiheit der Bewegung innerhalb dieser Schranke zugestanden war. Jeder von beiden Theilen sollte sein Werk nach den bisher befolgten Grundsätzen fortführen. Dabei mochte den Uraposteln nach wie vor die Judenmission die Hauptsache, die gläubige Heidenwelt als eine Art von Secundogenitur im Reiche Gottes erscheinen; insofern könnte die Darstellung in Act, welche die Heiden zum Behufe einer mit den Juden einzugehenden Speisegemeinschaft auf die Praxis der σεβόμενοι weist, auf richtiger Erinnerung wenigstens an die Auffassung, welche in Jerusalem selbst dem Vertrag zu Theil wurde, beruhen. Dem Jak bedeutete dann die stipulirte Liebesgabe der Heidenchristen etwa ein Seitenstück zu den regelmässigen Tempelgaben, womit die Proselyten dem Centrum des Judenthums ihren Huldigungstribut darbrachten. Umgekehrt mochte Pls glauben, dass man mit denen, von welchen man unbedenklich Geldunterstützung annahm, mit der Zeit auch ebenso unbedenklich zu essen sich erlauben werde, zumal da solches z. B. in Antiochia schon geschehen war. Der Vertrag selbst aber schloss solches nicht in sich, sondern der Eine sollte mit dem Gesetz, der Andere ohne Gesetz weiter leben; Voraussetzung war die Sonderung der beiderseitigen Lebensgebiete. Sofort aber wuchs die Macht der thatsächlichen Verhältnisse, wie sie in gemischten Gemeinden sich gestalten mussten, dem jerusalemischen Compromisse, durch den die Streitfrage mehr vertagt als gelöst war, über den Kopf, so dass, als die, im Act 15 20 29 vereinbarten modus vivendi antecipirte, Frage der Speisegemeinschaft wirklich praktisch wurde, Pt unsicher experimentiren, d. h. erst nach des Pls, dann nach des Jak Auffassung handeln konnte. Gerade dieses unfertige und schwankende Benehmen des Pt zeigt, dass in Bezug auf den Speiseverkehr keinerlei positive Abmachungen getroffen waren. Das Decret, dessen Zweck ist, das Verhalten der Heidenchristen so zu regeln, dass Judenchristen mit ihnen verkehren konnten, wird also hinfällig. Andererseits zeigt die Thatsache, dass es erst seit dem Vertrag zu Jerusalem zu viel weiter greifenden Controversen und heftigeren Reibungen gekommen ist, den inneren Schaden, daran jener Vertrag krankte. Anstatt sich einzugestehen, dass, wenn die Einen dem Messiasreich ohne Gesetz und Beschneidung angehören konnten, dann gewiss auch die Anderen, hatte man jenes Nebeneinander zweier sich ausschliessender Heilsprincipien ermöglicht, welches sofort Gal 1 6 7, II Kor 11 4 erkennbar wird. Die eben citirten Briefe gehören den Zeiten an, da der Kampf auf seinem Höhepunkt angelangt, der Vertrag von Jerusalem aber völlig in die Brüche gegangen war. Die Judenchristen konnten dem Pls, dieser jenen vorwerfen, den Bruch verschuldet zu haben. Jenes, weil Pls in gemischten Ge-

meinden, wie in den galatischen und schon zuvor in Antiochia, die Judenchristen vom Gesetz losgesprochen und zur Uebung heidenchristl. Gesetzesfreiheit veranlasst hatte. Dieses, weil die jerusalemischen Emissäre den Heidenapostel auch auf seinem ausschliesslich eigenthümlichen Arbeitsfeld, in den heidenchristl. Gemeinden Galatiens und bald auch Vorderasiens und Achaias, zu bekämpfen angefangen hatten. Insofern zeigt sich in dem Fallenlassen jenes Vertrages nur die Unvereinbarkeit der principiellen Gegensätze, die er in sich befasst, aber noch verdeckt hatte. Uebrigens dürfte diejenige Art von Glaubwürdigkeit, welche man dem Berichte Act 15 zugestehen kann, bei der centralen Stellung desselben (Zl 357) den sichersten Maassstab für die Beurtheilung des historischen Werthes unseres Buches, abgesehen von den Wirstücken, bilden; vgl. die Recapitulation der früheren Verhandlungen bei H. Htzm, ZwTh 1882, 436—464, 1883, 129—165. Seither Klostermann 36—149, Hgf, ZwTh 1884, 303—343, 1891, 205—227, Pfl, JpTh 1883, 78—104, Urchristenthum 578—585, Paulinismus [2] 1890, 507 513, Prins, ThT, 1883, 440—449, Wzs 151—188, Sommer in Theolog. Studien und Skizzen aus Ostpreussen 4, 1887; 9, 1889, Steck, Der Galaterbrief 1888, 95—122, Franke, StK 1890, 659—687, W. Brückner, Chronologische Reihenfolge der nt. Briefe 1890, 152—173, Völter, Die Komposition der paul. Hauptbriefe I 128—154.

Vollzug des Aposteldecretes. 15 35—16 4. Nachdem **35** Pls und Barnabas eine Zeit lang in Antiochia *des Herrn Wort,* wie 8 25, verkündigt hatten, machte **36** jener diesem den Vorschlag zu einer Visitationsreise, ähnlich der 9 32 von Pt unternommenen. Barnabas war nach Kol 4 10 Vetter des Marcus und wollte diesen **37** wieder mitnehmen, wogegen Pls **38** *nicht für billig erachtete, einen von ihnen Abgefallenen* (13 13) u. s. w., *diesen mitzunehmen.* Man trennte sich **39** im Unfrieden (παροξ. = *Erbitterung*), und Barnabas kommt von jetzt ab in Act nicht mehr vor, wohl aber ausser Kol 4 10 noch I Kor 9 6, Gal 2 1 9 13. Pls **40** *wählte sich den Silas* zum Begleiter *und zog aus, der Gnade des Herrn von den Brüdern befohlen* wie 14 26. Ueber *Syrien und Cilicien* s. zu v. 23. Dadurch, dass beide Missionare durch einen an sich ärgerlichen Vorfall getrennt waren, gewann das Evglm selbst nur um so mehr Boden, da forthin jeder von beiden seinen eigenen Wirkungskreis fand. Zunächst besucht Pls **16 1** wieder die 14 6 (in umgekehrter Folge, weil dort Pls von der anderen Seite kommt) genannten Städte und findet in Lystra (darauf sieht ἐκεῖ in diesem Zusammenhang zurück, vgl. H. Htzm, Pastoralbriefe 65 f) einen Jünger (nach I Kor 4 17 hat er ihn selbst bekehrt) in Timotheus, dessen Mutter eine Christin, nach II Tim 1 5 Judenchristin mit Namen Eunice, sein Vater aber ein Heide war, so dass er als Spross einer gemischten Ehe von Geburt der heidnischen wie der jüd. Welt zugleich angehörte. Um aber den Juden vollends unanstössig zu werden, bedurfte er **3** noch der Beschneidung. Das **2** erwähnte Ikonium, wo er auch eines gewissen Ansehens genoss (ἐμαρτυρεῖτο), ist aus 13 51 bekannt. *Diesen* Gemeinden, die auch schon zu Zeiten des Apostelconventes bestanden hatten, *übergaben* **4** Pls und Silas *die Beschlüsse* desselben, die ja auch von Anfang an mit Bezug eben auf sie gefasst waren. Aber die Adresse des Decretes 15 23 ist sogar noch eine engere, während sein Sinn und Zweck nach 21 25 dem gesammten Heidenchristenthum als solchem gelten.

Dies führt uns noch einmal auf das Aposteldecret zurück, sofern dasselbe nach der Darstellung von Act während der ganzen Missionswirksamkeit des Pls in Geltung stand. Schon darum fällt die Ausflucht, Pls habe das, angeblich nur für die bereits bekehrten Heiden bestimmte, Decret auch nur diesen mitgetheilt, zumal da es ihnen auch nichts Neues gebracht, sondern nur eine bereits bestehende Gemeindesitte bestätigt habe (so Franke 678 f). Wohl aber hat auch der Pls der Briefe die eine und einzige Verpflichtung, welche er seinerseits Gal 2 10 anerkennt, durchweg gewissenhaft beobachtet. Dagegen empfiehlt er I Kor 8—10, Rm 14 in Speisesachen Accommodation an jüd. Gewissen aus rein casuistischen Motiven, ohne einer „Auflage" zu gedenken, welche schon durch die korinthische Anfrage I Kor 8 1 ausgeschlossen ist. Ebensowenig findet sich eine Spur der 4 δόγματα Gal 2 14—21 3 23—25 5 2—6. Erst Apk 2 14 20 steht φαγεῖν εἰδωλόθυτα, was nach I Kor 8 4—6 10 25—27 29—31 unter Umständen ganz unverfänglich sein kann, auf derselben Linie mit πορνεία, und erst im 2. Jahrh. begegnen ausdrückliche

Zeugen dafür, dass auch der Genuss von Blut und Ersticktem von der Kirche zurückgewiesen wird. Ist nun aber die Darstellung auf diesem Punkte einfach ungeschichtlich, so setzt sie auf einem anderen wenigstens ein anderes Motiv ein, sofern die Trennung des Pls von Barnabas durch dessen persönliche Stellung zu Marcus, statt durch seine principwidrige Nachgiebigkeit gegenüber den Forderungen der Jerusalemiten bedingt ist, so dass also, wie Act 15 1—3 an Stelle von Gal 2 1 2 5—10, so Act 15 35—41 an Stelle von Gal 2 11—14, dann aber wohl auch Act 16 1—4 an Stelle von Gal 2 3 4 getreten erscheint: der den Juden zu Liebe beschnittene Timotheus an Stelle des ihnen zum Trotz unbeschnitten gebliebenen Titus, speziell 3 διὰ τοὺς Ἰουδαίους an Stelle von Gal 2 4 διὰ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους. Ἕλλην aber ist dort nur des Timotheus Vater, Gal 2 3 Titus selbst. Ueber die ganze Notiz s. Einl. II 5 und Htzm, Pastoralbriefe 70—74.

Die zweite Missionsreise. 16 5—18 17. Nach der allgemeinen Bemerkung **5**, vgl. 2 47 5 14 6 1 7 9 31, bringt **6** und **7** eine textkritisch und exegetisch schwierige Motivirung der eingeschlagenen Reiseroute. Zwar hat die Participienhäufung (διελθόντες, rec. statt διῆλθον) den Stil des Lc (vgl. 25 6) für sich (Ovb); es wäre zu übersetzen: „durch Phrygien und das (rückwärts dahinten liegende) galatische Land gezogen, versuchten sie, nachdem sie vom heiligen Geist abgehalten worden waren, in Asien zu predigen, mysienwärts gelangt (das δέ hinter ἐλθόντες fehlt in rec.), nach Bithynien zu reisen“. Dagegen geben vor dem 9. Jahrh. alle Uncialen, aber auch beide syr. Uebersetzungen den Sinn, dass Pls, Silas und Timotheus die Hinderung des Geistes auch schon in Phrygien (hier wie 2 9 selbständig neben Asien aufgeführt) und Galatien verspürten, was gegen die Voraussetzung 18 23 verstösst, um so eher aber das Ursprüngliche gewesen sein dürfte. Vorausgesetzt ist bei den Reisenden die Absicht, von Lykaonien und Pisidien in gerader Richtung nach der Westküste Asiens (Asia proconsularis, s. zu 6 9) ihren Lauf zu nehmen. Dies aber ward ihnen gewehrt durch den heiligen Geist, wobei weder an den Geist der die Umstände richtig beurtheilenden Klugheit (dW), noch an Bat-kol (Rnn), sondern nach 20 23 21 11 an prophetische Stimmen zu denken ist (Ngn). Wo aber sind auf dieser Reise die dazu gehörigen Propheten? Diese Frage hat der Schriftsteller zu beantworten; sie kann uns nicht veranlassen, den Hinderungsgrund etwa in dem paul. Kanon II Kor 10 15 16, Rm 15 20 zu finden, als hätten nämlich in Phrygien und Galatien schon judenchristl. Gemeinden bestanden; eben desshalb ziehe Pls 8 auch an Mysien vorüber und dürfe 7 in Bithynien gar nicht eindringen (Ws § 15 2). Nur wenn Γαλατικὴ χώρα wenigstens wie Act 18 23 vor Phrygien genannt wäre (vgl. indessen Lc 17 11 Samaria und Galiläa), könnte man darunter im Anschlusse an die v. 4 genannten Städte (nach 1 2 Derbe, Lystra, Ikonium), die zur römischen Provinz Galatien, welche auch Lykaonien und Pisidien umschloss, gehörige Landschaft verstehen (so lässt Rnn 127 f die Reise von Antiochia direct durch Phrygien nach dem zwar an Phrygien, nicht aber an Galatien angrenzenden Mysien gehen; ähnlich überhaupt die Anhänger der Hypothese Mynster's, vgl. Htzm, Einl. [2] 242). Jedenfalls werden die Reisenden geflissentlich ebenso sehr 6 von links nach rechts, wie nachher von rechts nach links gewiesen; denn **7** an der Grenze Mysiens angelangt, wollen sie nordwärts nach Bithynien eindringen, werden aber westwärts getrieben, wie sie zuvor aus der westlichen Richtung in die nördliche verschlagen waren. Die aus solchem Widerstreite der Impulse wie aus einem Parallelogramm der Kräfte resultirende Diagonale stellt die göttliche Directive dar, welche den Pls von der Südostecke Kleinasiens an die Nordwestspitze bringt, nach Troas, damals einer blühenden Seestadt am Hellespont; hier wird es nicht zu Mysien, an welcher Landschaft die Missionare **8** wegen 6 vorüberziehen, gerechnet, sondern gilt wie bei Plinius (H. n. 5 30) als Landschaft für sich. Aber auch Troas wird nur

erreicht, weil es Uebergangsstation für Macedonien ist, und so hat die fliegende Kürze dieses Itinerariums (weiter ausgeführt hätte dasselbe manche interessante Notizen bringen müssen, vgl. Gal 4 13 14) ihren letzten Grund in der Eile des Verfassers, den Apostel nach Europa zu führen (so Olsh und Baumgarten, Zl und Ovb). Sofort **9** wird daher in einem Nachtgesichte dieses Ziel klar, und **10** *machten wir* (s. Einl. I 4) *uns begreiflich, dass Gott uns dazu gerufen habe, ihnen* da drüben *das Evglm zu verkündigen,* und **11** *fuhren geraden Laufes* (21 1) *nach Samothrace,* einer Insel zwischen Mysien und Thracien, *andern Tages aber nach Neapolis,* Seestadt auf dem thracischen Festlande. *Philippi* heisst **12** *die erste Stadt des Theils von Macedonien,* eine unklare Notiz. Das römische Macedonien war allerdings in 4 Theile zertheilt, s. Einl. zu Th I 1. Aber in dem betreffenden Stück ist nicht sowohl Philippi, als vielmehr Amphipolis (17 1) die Hauptstadt gewesen. Vielleicht sollen daher hier nur gewisse Vorrechte, in deren Genuss sich Philippi befand, angedeutet werden, wie sonst auch kleinasiatische Städte auf Münzinschriften den Titel πρώτη führen. Aber gerade von Philippi ist uns nichts bekannt, als dass 42 v. Chr. Augustus dahin die Parteigenossen des Antonius verpflanzt und dieser Colonie das ius Italicum verliehen hatte (Cass. Dio 51 4). Da nun diese Eigenschaft hier ausdrücklich hervorgehoben wird, dürfte zu übersetzen sein: *die erste Coloniestadt* (Mr-Wdt, Ovb). Unter dem *Fluss* **13** wird etwa der Bach Gangas zu verstehen sein. Statt *wo wir meinten, dass eine Gebetstätte sei* liest ℵABC rec.: „wo herkömmlicherweise eine Gebetstätte war“. Entweder ist προσ. nur ein allgemeinerer Ausdruck für συναγωγή (Schr II 373), oder es ist anzunehmen, dass in Städten, wo die Juden keine Synagogen hatten, sie sich eine Gebetstätte anlegten, und zwar an Wassern, um der vor dem Gebet üblichen Händewaschung willen. Hier finden sich, wie in kath. Kirchen, wenigstens immer einige andächtige Weiber vor, unter ihnen **14** *Lydia, eine gottesfürchtige* (s. zu 13 16) *Purpurhändlerin:* in Lydien wurde die Purpurfärbung besonders eifrig betrieben. Dort lag aber auch *Thyatira* (Apk 2 18), woher diese Lydia war. Wie **15**, so kommt es auch 33 18 8, I Kor 1 16 vor, dass ganze Hausgemeinschaften getauft werden. Dass aber desswegen doch nicht auch unmündige Kinder mit getauft wurden, geht aus I Kor 7 14 hervor. *Wenn ihr geurtheilt habt, dass ich dem Herrn gläubig* zugethan *sei, so tretet in mein Haus ein und wohnet* bei mir. Des Pls Grundsatz war das sonst nicht. Aber in Philippi machte er wenigstens später Ausnahmen, s. Einl. zu Phl I 3. Dass es ihn einige Ueberwindung gekostet, liegt in παρεβιάσατο, vgl. Lc 24 29. Dagegen nach Rnn, St-Paul 148 f, hätte er sie geheirathet wegen Phl 4 3. Die Magd **16** war eine Bauchrednerin und wahrsagte den Leuten, die sie als von einer Gottheit erfüllt betrachteten; dasselbe scheint auch sie selbst geglaubt zu haben. Der delphische Drachenname πύθων wurde nämlich nach Plutarch, De defectu orac. 9, appellativisch von einem Wahrsager gebraucht, der aus dem Bauch redete = אוֹב LXX ἐγγαστρίμυθος. Daher πύθωνα ℵABCD, wofür rec. erleichternd πύθωνος setzt. Krämpfe der Sprach- und Luftröhrmuskeln verändern leicht die Stimme der Gemüthskranken, so dass, zumal bei hysterischen Weibern, eine zweite Stimme vernehmbar wird, ähnlich wie beim Bauchredner. Die Herrschaft (κύριοι wie Lc 19 33) der Magd benutzte diese wohl als willenloses Werkzeug zur Ausbeutung des Aberglaubens. Die Worte **17** entsprechen der Anerkennung Jesu von Seiten Dämonischer Mc 1 24 3 11 und besonders, wegen

ὕψιστος, 5 7. Hinter καταγγ. ist ὑμῖν ℵBD besser bezeugt als ἡμῖν A. Dessen 18 *überdrüssig,* treibt Pls den Dämon aus und wird dafür 19 verklagt vor den ἄρχοντες = *Stadtrichter,* s. zu Lc 12 58. Weil aber die Klage auf Auflehnung gegen die römische Staatsgewalt lautete, bringen 20 diese die Sache vor die στρατηγοί, wohl = duumviri, die beiden obersten Magistratspersonen in den römischen Coloniestädten; lateinisch nannte man sie Prätoren. *Da sie Juden sind,* die übrigens vor kurzem von Claudius aus Rom verbannt waren 18 2: dem entspricht 21 *weil wir Römer sind* im stolzen Gegensatz gegen die verachteten Juden. Es war streng verboten, von der Staatsreligion abweichende, fremde Culte und Sitten einzuführen. *Zugleich,* mit der Herrschaft der Magd, *erhob sich* 22 *das Volk* in tumultuarischer Bewegung. Pls und Silas (der Verfasser des Reiseberichts ist seit 18 verschwunden) werden 24 *in das innere,* in dem Innern des Hauses gelegene, *Gefängniss* gebracht und überdies *ihre Füsse in den Block* von Holz geschlossen. Der Kerkermeister 27 *wollte* erst *sich selbst tödten,* s. zu 12 19, fragte dann 30 aber: *Was muss ich thun, um gerettet zu werden?* Dass die Gefangenen von einer zu erlangenden σωτηρία gepredigt hatten, wusste er somit. Im Hofe des Hauses scheint 33 Wasser gewesen zu sein, wohin er die Missionare führte: daselbst *wusch er sie von den Schlägen* rein und empfing dafür selbst von ihnen die Taufe. Da er sie darauf 34 *hinaufführte,* scheint die Dienstwohnung über dem Kerker zu liegen. Morgens erschienen 35 Lictoren mit der Meldung: *Entlasse jene Menschen,* zwar verächtlich gesprochen, aber doch von dem Bedenken zeugend, welches den Prätoren bezüglich ihrer rechtswidrigen Handlung über Nacht gekommen war. Pls aber 37 *sagte zu ihnen,* d. h. den Lictoren: *Ohne richterliche Verurtheilung* (ἀκατακρ. kommt nur noch 22 25 vor) *haben sie uns öffentlich geschlagen, die wir doch römische Bürger sind:* solche waren durch das Valerische Gesetz gegen entehrende Prügelstrafen gesichert. Demnach hätte auch Silas das römische Bürgerrecht besessen. Das οὐ γὰρ ἀλλά ist aufzulösen: *denn* (Begründung der unwilligen Frage) *nicht* heimlich sollen sie uns hinauswerfen, *sondern selbst kommen.* Die Prätoren 38 fürchteten sich, weil Ueberhörung des „civis Romanus sum" (davon Cicero, in Verr. 5 57, sagt: saepe multis in terris opem inter barbaros et salutem tulit) eine Verletzung der Volksmajestät in sich schloss. Aus der 3. Person 40 folgt, dass der Verfasser des Reiseberichts in Philippi zurückblieb.

Seine 2. Missionsreise macht Pls in Begleitung des Silas, später auch des Timotheus, wie denn richtig Beide auch in den, auf dieser Reise entstandenen, Briefen als seine Genossen erscheinen; s. zu 15 22 und bezüglich des Timotheus I Th 1 1 3 2 6, II Th 1 1. Ueber die Ereignisse in Philippi, der ersten europäischen Stadt, in welcher die Missionare Boden finden, erhalten wir einen Bericht, dessen 1. und 2. Hälfte in Bezug auf geschichtlichen Charakter jene beiden Pole, welche sich überhaupt in den Erzählungen des ganzen Buches die Waagschale halten, in die unmittelbarste Nähe gerückt darstellen. Denn soweit das Erzählte unter freiem Himmel vorfällt, gehört es nicht bloss zu den „Wirstücken", sondern trägt auch ebensosehr den Charakter der Wirklichkeit, als dann das Nachtbild des philippischen Kerkers, wo der „Wirbericht" aufhört, vom geheimnissvollen Zauber des Sagenhaften umflossen ist. Zwar die Veranlassung zu der Gefangennahme des Pls und Silas gehört noch der Geschichte an, und Erfolge, wie die Heilung der geisteskranken Magd, sind im Zusammenhang der apost. Wirksamkeit ohne Zweifel vorgekommen (vgl. eine ganz wahrscheinliche Darstellung des Hergangs bei Rnn 150f). Auch die angezweifelte Geisselung durch die römische Obrigkeit ist durch II Kor 11 25 τρὶς ἐραβδίσθην gedeckt. Aber warum sichert er sich nicht davor durch Berufung auf sein römisches Bürgerrecht? Eine solche scheint nicht immer von Erfolg gewesen zu sein. Hier insonderheit gestaltet sich die Scene nach Analogie von 22 24—29: beidemal verzögert sich die Constatirung des Bürgerrechts und contrastirt auf Seiten der römischen Beamten die anfängliche Rücksichtslosigkeit mit der späteren Furcht (Ovb 262 394 f). In Wirklichkeit

führte der plötzliche Abfall der Magd zum Anhange der Apostel zu Conflicten mit der Herrschaft, und diese zu Misshandlungen und Verfolgungen der Apostel, in Folge deren sie Philippi für einmal verlassen mussten. So weit geht demnach Alles mit natürlichen Dingen zu. Dagegen verläuft die Erzählung von der Haft selbst, die Pls und Silas bestanden, ins Unbegreifliche (vgl. schon GFRÖRER, Die heilige Sage I 446 f, seither die ganze kritische Schule). Mindestens gilt solches von dem Erdbeben, welches als eine göttliche Ehrenrettung der von den Menschen beleidigten Heilsboten erscheint, und von dem damit zusammenhängenden Benehmen des Kerkermeisters. Abgesehen von dem in Folge des Erdbebens eingetretenen Abfallen der Fesseln, begreift man nicht, wie alle Gefangenen bei dem plötzlichen Erdbeben und der Oeffnung der Thüren ruhig sollten im Kerker geblieben sein. Der Kerkermeister will sich ermorden, ehe er noch weiss, was geschehen ist, erfährt dann von solchen, die das in der Dunkelheit selbst nicht sehen können, den Sachverhalt und fühlt sich sofort aller Verantwortlichkeit ledig. Ausserdem aber erscheint auch die plötzliche Entlassung der Gefangenen ebenso, wie zuvor ihre Misshandlung, als eine Sache der Laune. Um so greller contrastirt damit die Demüthigung, der sich die Duumvirn alsbald auf des Pls Verlangen unterziehen. Vielleicht hat auf die ganze Darstellung ein anderweitiger Sagenstoff Einfluss geübt, dessen Lucian (Toxaris 27 f) als etwa ums Jahr 100 nach Christi Geburt in Alexandria vorgefallen erwähnt, von unschuldig Gefangenen, welche die Gelegenheit zur Flucht verschmähen und statt der angebotenen Entlassung sich die förmliche Anerkennung ihrer Unschuld von Seiten der Obrigkeit erzwingen. Jedenfalls bleibt auch hier als geschichtlich die durch I Th 2 2 bestätigte Thatsache der zu Philippi erlittenen Misshandlungen, während Pls von Erfahrung wunderbarer Hülfe schweigt und die Einzelheiten der wunderbaren Befreiung lediglich das Bestreben erkennen lassen, eine Parallele zu 5 17—20 12 6—10 zu schaffen. Darum trifft auch das Urtheil der Ungeschichtlichkeit mit voller Sicherheit nur den Abschnitt 25—34 (Ws § 15 3, § 50 5, Wzs 215 248 f, WDT 362).

Von Philippi führt die Reise 17 1 südwestlich über *Amphipolis,* s. zu 16 12, und *Apollonia* nach *Thessalonich,* der Hauptstadt des 2. macedonischen Districts und Residenz des römischen Präses, *wo eine Synagoge war;* der Artikel gegen אABD würde sie als die einzige in der Umgegend bezeichnen. *Nach seiner Gewohnheit,* vgl. 13 27, Lc 4 16, *ging Pls* 2 *zu ihnen hinein und führte an drei* aufeinanderfolgenden *Sabbaten Wechselgespräche mit ihnen,* ausgehend *von der Schrift,* 3 *indem er Aufschluss und Darlegung gab,* darüber, *dass* nach at. Weissagung *der* zukünftige *Messias* der gangbaren Vorstellung zuwider *leiden müsse* Lc 24 26, und dass eben erst dieses richtiggestellte Messiasbild in Jesus seine Erfüllung gefunden habe. Es ist kaum zu sagen, ob der Artikel allein vor Χριστός rec. oder auch vor Ἰησοῦς B oder gar nicht und ob in letzterem Falle Χρ. Ἰησοῦς AD oder Ἰησ. Χρ. א zu lesen ist; ebenso steht dahin, ob bei Lesung des Artikels beide Namen durch ein Komma zu trennen (dann = 9 20 22 und Jesus als appositionelle Zufügung) oder ob zu übersetzen: *dass dieser Messias Jesus ist, welchen ich euch verkündige:* oratio variata wie 1 4. Einige Zuhörer, darunter besonders σεβόμενοι, 4 *wurden gewonnen und dem Pls und Silas zugetheilt.* Aus Th würden wir nicht auf einen derartigen, jüd. Ursprung des Christenthums daselbst schliessen, eher (s. jedoch zu I Th 2 16) auf Verfolgungen Seitens der Judenschaft, wie solche sofort erzählt werden. Die LA 5 ζηλώσ. δὲ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ προσλ. ist die älteste bezeugte unter vielen; οἱ ἀπειθοῦντες wird Zusatz aus 14 2 sein. *In Eifer gerathen, nahmen die Juden einiges schlechte Gassenvolk,* eigentlich Männer vom Marktplatz, Strassentreter, *zu sich und erschienen vor dem Haus des Jason,* der nach 7 Wirth der Apostel war; vgl. Rm 16 21. Dass Leute, die soeben erst den Boden Europas betreten haben, 6 *den Erdkreis* (römisches Reich) *aufwiegeln* sollen, legt den Gedanken an spätere Vorkommnisse nahe. Doch dient die Uebertreibung zur Kennzeichnung der Leidenschaft der jüd. Kläger wie 24 5; die πολιτάρχαι sind = οἱ ἄρχοντες 16 19. Die Anklage selbst 7 beruht wie Lc 23 2, Joh 19 12 15 auf politischer Ausdeutung der *im geraden Gegensatz* (ἀπέν. = ex adverso) *zu den Edicten des Kaisers* befindlichen Mes-

sianität Jesu. Nur Juden erheben von jetzt ab in Act derartige Anklagen gegen das Christenthum, während die Heiden die Grundlosigkeit derselben begreifen. Hier begnügt sich die Stadtobrigkeit **9** mit Stellung eines Bürgen oder Auferlegung einer Caution: beides kann liegen in λαβ. τὸ ἱκανόν = satisfactione accepta als Gewähr dafür, dass keine politischen Machinationen in Aussicht stehen, dass die Gesetze beobachtet werden sollen u. dgl. In einem 3. District von Macedonien lag **10** *Beröa,* jetzt Werria, wo die jüd. Bevölkerung **11** *von edlerer Gesinnung als die in Thessalonich täglich die Schriften erforschte,* wie Joh 5 39, *ob sich dieses,* was die Apostel lehrten, wirklich *so verhalte,* wie sie es lehrten. Anhang fanden sie **12** besonders unter den *vornehmen* (wie 13 50) *Weibern* der griech. Bevölkerung. Da kommen **13** Juden aus Thessalonich und *bewegen und erregen das Volk auch allda:* κἀκεῖ gehört nicht zu ἦλθον. Um **14** der Gefahr zuvorzukommen, *entsandten die Brüder den Pls, dass er reise bis zum Meer:* ist aber statt ἕως ℵAB mit rec. ὡς zu lesen, so würde damit die meerwärts führende Richtung als beabsichtigt angedeutet sein. Hier erscheint nun seit 16 1—3 erstmalig wieder Timotheus auf dem Plane. Ihn und Silas bestellt **15** Pls, den einige Brüder *geleiteten,* eigentlich „zur Stelle brachten" und *bis nach Athen führten,* zu sich, und wenigstens Timotheus ist I Th 3 1 dort bei ihm gegen Act 18 5, s. Einl. zu Th II 1. In Athen **16** *ward sein Geist in ihm aufgebracht,* wie Joh 11 33 38, es regte sich in ihm etwas von dem Eifergeist der alten Propheten für den Namen des Herrn, *als er sah, dass die Stadt voll Götzenbilder war:* κατείδωλος, sonst nicht vorkommend, weist auf die σεβάσματα 23 hin. Die Synagoge findet **17** zwar principielle Erwähnung; dagegen wird ausnahmsweise kein Misserfolg daselbst verzeichnet. Unter dem *Markt* ist die ἀγορὰ κατ᾽ ἐξοχήν zu verstehen, südlich vom Areopag, westlich von der Akropolis: hier und in den angrenzenden Hallen war die Centralstelle des Volkslebens, BL I 281 f. Wie 6 9 Stephanus mit verschiedenen Gruppen von hellenistischen Schriftgelehrten disputirt, so tritt **18** Pls mit den Hauptvertretern der damaligen Philosophie in Berührung, den Epikureern, welche die, übrigens auf Tugend und Mässigung beruhende, Lust für den Preis und Zweck des Lebens hielten, und den Stoikern, welche in vornehmem Tugendstolz sich abschlossen. Jene hatten ihre Gärten in der Stadt, diese waren benannt nach der auf der Westseite des Marktes gelegenen στοὰ ποικίλη; auch das benachbarte Gymnasium Ptolemaei war ein Aufenthaltsort der Philosophen. Diese also *geriethen mit ihm zusammen und Einige sagten: Was möchte wohl dieser Schwätzer* (eigentlich Saatkrähe; auch griech. Redner wie Demosthenes gebrauchen diesen Ausdruck von ihren zungenfertigen Gegnern) *zu sagen haben,* wenn nämlich seine Reden überhaupt zu berücksichtigen wären, wie 2 12. Andere halten ihn für *einen Verkündiger fremder Gottheiten,* als welche Jesus und Anastasis namhaft gemacht werden. Josephus (Ap. 2 31) erzählt, wie derartige Anklagen in Athen schon gegen Anaxagoras, Protagoras, Sokrates erhoben worden sind und auch eine Priesterin verurtheilt wurde, ὅτι ξένους ἐμύει θεούς. *Und* **19** *sie nahmen ihn* an der Hand, wie 23 19, *und führten ihn auf den* benachbarten *Areopag,* collis Martius, der Akropolis westlich gegenüber: ein noch jetzt erkennbarer, hochragender Platz an der Stätte, wo die Blutgerichte der Mythen gehalten worden waren, auch die Erinnyen ihren Tempel hatten. Hier tagte ein altehrwürdiger, auch noch in spätere Zeiten hinüberragender Gerichtshof, aus Notabeln gebildet,

welcher übrigens nur über Verbrechen wie Mord und Brandstiftung, nicht aber über staatsgefährliche Unternehmungen, wie z. B. Einführung fremder Götter, zu erkennen hatte. Allerdings ist hier nicht das Amtslocal, sondern der freie Platz gemeint. Aber der Scenenwechsel zwischen Agora und Areopag würde gar keine Bedeutung haben, wenn man nur an eine freie Verhandlung (apologetische Auskunft), nicht an einen richterlichen Auftritt (so die kritische Schule) zu denken hätte. Der weitere Fortgang bestätigt eine solche Scenerie freilich wenig. Pls wird höflich angefragt 20 bezüglich des *Befremdlichen,* was er bringt, *was es sein,* auf sich haben *möge.* Denn 21 *Athener insgesammt hatten für nichts Anderes Zeit* (εὐκαιρεῖν τινι = vacare rei)*, als zu sagen oder zu hören etwas, das neuer wäre,* als das Vorige. Schon Kleon schrieb ihnen Neuigkeitsfieber zu, Thuc. III 38 4.

Wie das ganze Bild den Contrast des Christenthums mit griech. Wesen und heidnischer Bildung zur Anschauung bringt (Wzs 215 f 264 f), so will insonderheit die 22—31 folgende Rede, für welche alles sonst von Athen Erzählte nur zur Vorbereitung dient (Ovb 273 f), die Herrlichkeit des Evglms neben den falschen Trostmitteln der Zeitphilosophie erglänzen lassen. Keinen einzigen wirklichen Paulinismus enthaltend (Bth 82), erscheint sie mit ihrer monotheistischen Grundtendenz eher als „eine erste Probe der christl. Apologetik“ (Pfl 588). Sie zerfällt in 3 Theile, deren leitende Gedanken schon 14 15—17 zusammengedrängt waren: also ein specimen der paul. Heidenpredigt.

Der 1. Theil der Rede 22—25 stellt das Verhältniss von Gott und Welt fest. *In jeder Beziehung schaue ich euch als Gottesfürchtigere:* die vox anceps δεισιδ. kann sowohl wirkliche Andacht als auch Aberglauben bezeichnen. Durch die ganze Geschichte des Staates zieht sich der religiöse Faden, womit auch die Kunstentwickelung in Athen zusammenhing. Der attische Kalender wies noch einmal so viel Feste auf, als sonst in Griechenland üblich waren. Syrische, phönicische, phrygische und ägyptische Culte waren eingedrungen, namentlich aber begegneten allenthalben auch römische Heiligthümer. Beim Durchwandern der Stadt betrachtet Pls 23 genau (ἀναθεωρεῖν wie Hbr 13 7) die σεβάσματα = Cultusgegenstände, Heiligthümer, wie II Th 2 4, Tempel, Altäre, Bildsäulen und sonstige Kundgebungen des religiösen Sinnes der Athener, welche Josephus, Ap. 2 11, τοὺς εὐσεβεστάτους τῶν Ἑλλήνων nennt.

Insonderheit Altäre ἀγνώστων θεῶν kennen zu Athen Pausanias I 1 4 und Philostratus, Apoll. 6 2. Als Epimenides Athen von Blutschuld und Pest reinigte, hat er nach Diog. Laertius, Epim. 3, Schafe an den Stellen, wo sie sich niederlegten, τῷ προσήκοντι θεῷ geopfert, daher man βωμοὺς ἀνωνύμους in Athen finde. Demnach scheint man bei wichtigen Veranlassungen, wenn man nicht wusste, an welchen Gott man sich zu wenden habe, um den rechten nicht zu verfehlen, derartige Steine errichtet zu haben. Aber die Inschrift Deo ignoto ist nicht nachzuweisen. Hier. ad Tit. 1 12 leugnet sie sogar, aber seine berichtigende Angabe Diis Asiae et Europae et Africae, diis ignotis et peregrinis führt auf spätere Zeiten und der Zusammenhang der Rede erfordert durchaus den Singular. Denn ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε τοῦτο (so ist zu lesen, nicht ὅν und τοῦτον) verkündigt er ihnen jetzt. Freilich war die Inschrift, wenn sie existirte, am wenigsten monotheistisch gemeint, sondern nach Obigem gerade im eminenten Sinne polytheistisch; aber sie wies doch auf eine Lücke im Gottesbewusstsein hin.

Wie die Verkündigung dessen, was man bisher *ohne es zu kennen verehrt* hat, an Joh 4 22, so hat die weitere 24 ihre Parallele an Act 7 48 50 und 14 15; vgl. Ps 50 10—14. Der Herr der Welt *wird* 25 *nicht bedient von Menschenhänden* durch Opfer *als Einer, der irgend etwas hinzubedarf* (Autarkie Gottes, die Götzen sind begehrlich)*, da er selbst allen Menschen Leben und* zur Fortdauer desselben *Athem und* überhaupt *Alles gibt,* was sie brauchen. Der 2. Theil handelt 26—29 vom Menschen nach seiner religiösen Stellung. Dass speziell die Athener sich für αὐτόχθονες hielten, steht in einem nur zufälligen Gegensatz-

verhältniss zu 26 der Geltendmachung der, der Einheit Gottes entsprechenden, Einheit des Menschengeschlechts: *er hat gemacht, dass von Einem* (Blute fehlt ℵAB) *her jegliches Menschenvolk wohne über der ganzen Fläche der Erde* nach Gen 11 8, *indem er gleichzeitig festsetzte angeordnete Zeitfristen und die Grenzbestimmungen* (ὁροθ. ein vielleicht neugebildetes Wort) *ihres Wohnens,* d. h. zeitlich wie räumlich die Bewegungen der Völkergeschichte ordnete und leitete, 13 19, Job 12 23. Der Zweck dieses göttlichen, Natur wie Geschichte hervorbringenden, Thuns war 27 *dass sie Gott suchen sollten, ob sie ihn sonach wenigstens* wie im Dunkeln *befühlen und finden,* sich seiner dankbar bewusst werden *würden, ihn, der ja doch* (καίγε = et quidem wie 2 18 nach B, während καίτοι A und καίτοιγε ℵ die Missbilligung der Erfolglosigkeit jener göttlichenVeranstaltung andeuten) *nicht fern ist,* Jer 23 23. Er will also nicht bloss, sondern er kann auch erkannt werden (Wdt), wie schon in der Parallele 14 17 gezeigt war. Der 24 umschriebenen Idee der Transcendenz tritt 28 die der Immanenz in der Form zur Seite, dass Gott als das Element erscheint, darin die Menschen *leben und sich bewegen und* überhaupt *vorhanden sind,* wie bei Dio Chrys. Or. 12, ed. Dindorf I 221, οὐ μακρὰν οὐδ᾽ ἔξω τοῦ θείου διῳκισμένοι καθ᾽ αὑτοὺς, ἀλλ᾽ ἐν αὐτῷ μέσῳ πεφυκότες, μᾶλλον δὲ συμπεφυκότες ἐκείνῳ καὶ προσεχόμενοι πάντα τρόπον; vgl. aber auch JSir 43 27, bzw. 29, Sap 7 24. Angeführt werden zum Erweis eines wesenhaften Verbandes mit der Gottheit *gewisse Dichter bei euch,* nämlich des Apostels Landsmann Aratus aus Cilicien und Kleanthes aus Mysien, Schüler des Zeno. Wörtlich entspricht das Citat τοῦ (dichterisch für τούτου) γὰρ κτλ. nur dem Ersteren, Phaenomena 5, einer übrigens sehr bekannten Stelle (vgl. Hoole, The classical element in the New Testament 82—84), der Andere hat Hymnus in Jovem 5 ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν. Aber auch sonst ist der Gedanke der proles dei dem Alterthum nicht fremd. Andere Spuren der Bekanntschaft des Pls mit der griech. Poesie will man I Kor 15 33, Tit 1 12 entdeckt haben. *Da wir also* dem Citat gemäss 29 *Geschlecht Gottes sind, so dürfen wir* kraft unserer Stammverwandtschaft *nicht meinen, die Gottheit* (τὸ θεῖον = numen) *sei ähnlich dem Gold oder Silber, einem eingegrabenen Gebilde* (opus sculptum) *der Kunst und Erwägung eines Menschen,* wie Sap 15 15—17. Der 3. Theil handelt 30 31 von Christus und seinem Heil. Das οὖν 30 bezieht sich auf den aus 29 sich ergebenden Gedanken, dass das Heidenthum auf Verkennung Gottes beruht, wie 14 16, vgl. aber auch den Juden gegenüber 3 17. *Gott übersieht* (sonst heisst ὑπεριδεῖν verachten, hier ist es Gegentheil von ἐφορᾶν) *diese Zeiten der Unwissenheit* ähnlich wie Rm 3 25 26, jetzt aber verlangt er allgemein Bekehrung von der Thorheit des Götzendienstes, μετάνοια, und zwar 31 *demgemäss dass* (καθότι ℵ ABD, wie 2 24, wurde später durch das gangbare διότι verdrängt) *er einen Tag gesetzt hat, an welchem er den Erdkreis richten wird in Gerechtigkeit* (= δικαίως) *durch einen Mann, welchen* (ᾧ Attraction) *er* als seinen Stellvertreter mit dem Gerichte betraut (wie 10 42) *verordnet hat, indem er Allen Glauben gewährt* (wie 5 31 11 18 διδόναι μετάνοιαν), sie zum Glauben einlädt *dadurch, dass er ihn von den Todten erwecket* und eben damit als seinen Sohn und Stellvertreter im Weltrichteramt angewiesen *hat,* Rm 1 4. Solche Beglaubigung erweckt und ermöglicht den Glauben: also Gerechtigkeit und Gnade, Busse und Glaube in Einem. Der Anstoss, den die Griechen 32 an der so abstossenden Lehre von der ἀνάστασις νεκρῶν (Plural der Kategorie)

nehmen, wird gekennzeichnet in dem Spott der Einen, entsprechend 2 13, während die Anderen nur eine kühle Aeusserung mässigen Interesses gaben. ***Also*** **33**, mit so geringem Erfolg ging Pls hinweg. So kann eine Gerichtsverhandlung allerdings nicht enden; aber der Areopag scheint als Scene zumeist um der Nachricht willen gewählt, dass ein Beisitzer dieses Gerichts mit Namen ***Dionysius*** **34** zu den wenigen Männern zählte, die, ***nachdem sie sich an Pls angeschlossen, gläubig wurden.*** Nach Dionysius von Korinth bei Euseb. KG III 4 10 IV 23 3 wurde er erster Bischof von Athen. Die Damaris gilt seit Chrys. als sein Weib.

Das Schlussbild 32—34 ist so wenig anschaulich, dass es den Anschein hat, als habe, sobald die Rede gehalten war, die Situation für den Verfasser alles Interesse verloren. Darin besteht der wesentlichste Unterschied von der Stephanusrede und ihrem wirklich historischen Hintergrund. Im Uebrigen bildet diese erste Apologie des Christenthums gegen das Heidenthum die erkennbarste Parallele zu der Apologie gegenüber dem Judenthum, welche 7 2—53 dem Stephanus in den Mund gelegt ist (Zl 260f). Schon die Ausdrücke, womit beide Reden inscenirt werden, stimmen überein. Wie der Areopag die Behörde war, welche Brauch und Sitte zu schützen hatte, so das Synedrium im Judenthum. Hierher „führen sie" den Stephanus (6 12), dorthin 19 den Pls, beides in Folge von Streitunterredungen mit den theologischen oder philosophischen Parteien der Stadt, s. zu 18. Der Eine ist angeklagt, die alte Religion zu stürzen, der Andere, eine neue einzuführen. Stephanus erklärt den Juden, dass der Tempeldienst allerdings aufhören müsse; Pls sagt den Athenern, dass Gott nicht wohne in Tempeln, von Menschenhänden erbaut. Wie Stephanus in seiner Einleitung die Wohlthaten schildert, die Gott in seiner Geschichtsoffenbarung den Israeliten erwies, so preist Pls den Heiden den Segen der göttlichen Naturoffenbarung an; und wie am Schlusse Stephanus durch die unerwartete Heftigkeit seiner Rede den Sturm gegen sich hervorruft, so nimmt auch die Rede des Pls 31 plötzlich eine Wendung, welche eine sofortige Unterbrechung veranlasst. In dieser Schlusspartie finden sich auch einige Berührungen mit Reden des Pt vor; s. zu 30 31. Ueber einen der Theologie des Autor ad Theophilum eigenen Zug s. zu Lc 20 38. „Wir sehen da den interessanten Fall, dass der geschichtliche Pls von seinem Biographen ebenso mit einem Stich ins Heidnische verzeichnet ist, wie sonst mit einem Stich ins Jüdische" (Pfl 590).

Zu 18 1—7 vgl. Einl. zu Kor III 2. *Aquila und Priscilla* (Diminutiv für Prisca) **2** sind wahrscheinlich als erst in Korinth von Pls bekehrt zu betrachten; s. zu 18. Erst προσφάτως = *neulich*, eigentlich frisch geschlachtet, hatte sich ereignet, was Sueton. Claud. 25 berichtet: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit (vgl. jedoch Schr II 508f). Aber schon unter Nero scheint das Gesetz ausser Kraft gekommen zu sein, vgl. 28 17—29. Nach der Sitte der jüd. Rabbinen hatte Pls ein Handwerk erlernt: er war **3** Zeltschneider, σκηνορράφος, vgl. 20 34. Die **4** von ihm bekehrten ***Griechen*** sind, weil in der Synagoge vorfindlich, als φοβούμενοι zu denken. ***Aus Macedonien*** **5** bezieht sich auf 17 14 15. Da *war* (nicht: ward) ***Pls ganz ergriffen,*** in Beschlag genommen (zu συνέχειν vgl. II Kor 5 14) ***vom Wort,*** ging ganz auf in der Predigt, ***dass Jesus der Christus sei,*** vgl. v. 28. Ueber **6** ***er schüttelte die Kleider aus*** s. zu 13 51. ***Euer Blut,*** d. h. die Schuld eueres Untergangs (II Sam 1 16, I Reg 2 33, Ez 3 18 20 33 4 6 8), zu ergänzen ist ***komme,*** s. zu Mt 23 35 27 25. ***Haupt*** ist allgemein übliche Bezeichnung der Person. Zu ***rein*** vgl. 20 26. Die ältesten Handschriften schon schwanken in der Wiedergabe des Namens **7**. Einige nennen ihn Titus Justus, andere Titius Justus, andere bloss Justus. Ein Jesus Justus kommt Kol 4 11 vor. Wahrscheinlich ist Justus als praenomen, Titius als nomen gentilicium gedacht. Pls ging in das benachbarte (συνομορεῖν nur hier) Haus eines „Gottesfürchtigen", um seine Lossagung von der Synagoge auch äusserlich darzustellen. Den in Folge dieser Wendung **8** sich für das Evglm entscheidenden Vorsteher derselben taufte dann der Apostel selbst I Kor 1 14. Die Worte, die ihm Christus **9** ***durch ein Gesicht*** wie 16 9 23 11, zuruft, sind nach Jes 62 1 gebildet. ***Niemand*** **10** ***wird dich antasten:*** sich an dir vergreifen: ἐπιτίθεσθαί τινι = impetum facere

in aliquem. Der Herr *hat* in Korinth *ein grosses Volk:* nämlich solche, die bestimmt sind, gläubig zu werden, vgl. 13 48, Joh 10 16 11 52. Die anderthalb Jahre **11** bezeichnen die ganze Dauer des diesmaligen Aufenthaltes (Wdt). Und doch liefert der ganze Bericht kaum einen Beitrag zu dem reichen Gemälde, welches hinsichtlich der korinthischen Erfahrungen des Pls aus dessen Briefen zusammengestellt werden kann (s. Einl. II 6). Wohl aber kommt es hier darauf an, zu zeigen, nicht bloss, wie die Heidenmission wieder durch das verstockte Betragen der Juden motivirt war, sondern auch, wie die heidnische Obrigkeit bei dieser Gelegenheit wieder eine dem Pls günstige Stellung einnahm. Der **12** genannte Junius Annäus Gallio war der Bruder des bekannten Philosophen Seneca und wurde wie dieser von Nero getödtet, Tac. Ann. 15 73 16 17. *Achaia* hiess, seitdem es römische Provinz geworden war, ganz Griechenland. Richtig heisst der Vorstand Proconsul, weil die Provinz durch Claudius dem Senate zurückgegeben war; s. zu 13 7. Uebrigens ist Gallio erst gegen Ende des Regimentes des Claudius nach Achaia gekommen, und vor dieses Ende (54) weist selbstverständlich auch die Notiz 2: einer der wenigen chronologischen Anhaltspunkte in Act. Auffallend ist, dass die Juden unter Preisgebung ihres Rechtes, innere Streitigkeiten unter sich zu schlichten und religiöse Vergehungen bis zu einem gewissen Grade zu bestrafen, vor dem heidnischen Tribunal *wider ihn auftreten* (κατεπ. sonst nirgends): falls nämlich das *Gesetz* **13** nach 15 als ihr eigenes, das mosaische, zu fassen ist, dessen Anerkennung und Schutz sie, wie Joh 19 7, von der römischen Obrigkeit erwarten. Würde es dagegen das Staatsgesetz bedeuten, so wäre zwar nicht mehr die Anklage, wohl aber ihre Ablehnung a limine ein Räthsel. Diese Kläger würde Gallio **14** *mit Grund ertragen,* d. h. zugelassen *haben,* dass sie ihren Handel vor ihm ausfechten. Nun sind aber **15** ihre Klagen lediglich doctrinärer, gewissermaassen national-theologischer Natur, beziehen sich auf *Namen,* sofern nämlich in Betracht kam, ob Jesus den Messiasnamen mit Recht oder Unrecht führt; doch s. Einl. II 2 und zu καθ' ὑμᾶς 17 28. Der römische Beamte, zu stolz, um sich mit solchen Dingen zu befassen, schüttelt **16** den ganzen Handel von sich ab, *treibt* die Zudringlichen *weg,* und sogleich **17** thut der heidnische Pöbel, als müsse er helfen. Denn schwerlich sind die πάντες Juden (so Ew, Hfm, Schr II 528), in welchem Falle der I Kor 1 1 als Christ erscheinende Sosthenes mit dem unsrigen identisch sein könnte. Wahrscheinlich liess der durch das Verhalten des Statthalters ermuthigte Pöbel seinen Muthwillen aus an dem mit seiner Klage durchgefallenen Synagogenvorsteher.

Die ephesinische Periode. 18 18—20 38. *Pls verabschiedete sich* **18** (ἀποτάσσεσθαι wie Mc 6 46) und reiste, *nachdem* entweder er (man sieht das Interesse nicht ein, welches eine solche Nachricht bezüglich des Aquila beanspruchen dürfte) oder Aquila (darauf führt die Stellung der Namen, die freilich auch 26, Rm 16 3, II Tim 4 19 wiederkehrt; nur v. 2, I Kor 16 19 steht der Mann voran) sich in Kenchreä, dem einen der beiden Hafenplätze der Stadt (wollte man nach dem Abendlande reisen, so bestieg man in Lechäum das Schiff), *das Haupt beschoren,* nach Ephesus, dem Mittelpunkt der Provinz Asia, wo er aber **19** nicht sowohl eine Gemeinde gestiftet, als vielmehr nur Beziehungen mit der jüd. Gemeinde angeknüpft zu haben scheint. Die Satzbildung ist aber nicht dahin zu verstehen, dass Pls allein in die Synagoge gegangen wäre, als vielmehr daraus zu erklären, dass der Verfasser das Ehepaar für jetzt bei Seite schieben und sich

ausschliesslich an seinen Helden Pls halten will (Wdt). Die Worte 21 δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα nebst dem δέ hinter πάλιν haben schon Mill und Bengel getilgt und beurtheilt man neuerdings gewöhnlich als Ergänzung aus 19 21 20 16. Aber im Abendland (namentlich D, aber auch Clem. Rec. 1 10) und in Syrien las man den vollständigen Text, welcher in ℵAB vg abgekürzt worden zu sein scheint, weil man ἀναβάς (nämlich nach Jerusalem) 22 nicht verstanden hatte, daher den Pls kein unerfüllt gebliebenes Versprechen geben lassen wollte (so Mr, dW-Ovb, Zl, Blk, Hgf 248). Unter der ἑορτή versteht man dann bald Ostern (Ew, Rnn), bald Pfingsten (Wieseler, Anger, De temporum ratione 60f). Auf keinen Fall kann das „Hinaufgehen" vom Schiffe nach Cäsarea (s. zu 23 23) besonders ausgedrückt sein, sondern man hat an den solennen Ausdruck zu denken, der aus 11 2 15 2 21 12 15 24 11 25 1 9, Gal 2 1 2, Mt 20 18, Mc 10 32 33, Lc 2 42 18 31 19 28, Joh 2 13 5 1 7 8 10 11 55 12 20 bekannt ist.

Unklar ist aber auch das Meiste von dem, was nunmehr 18—23 über die Rückkehr nach Antiochia und über die von da aus angetretene 3. Missionsreise berichtet wird. Gleich die Haarschur 18 bietet ein unlösbares Problem schon desshalb, weil man nicht weiss, wer sie vollbringt, Pls oder Aquila, s. zu 18; sodann aber auch desshalb, weil man sich fragen muss, ob sie den Anfang oder das Ende einer durch ein Gelübde bezeichneten Weihezeit bilden soll, d. h. ob sie das Gelübde löst oder eröffnet. Drittens besteht Zweifel darüber, ob wir ein eigentliches Nasiräat oder bloss eine freie Analogie dazu vor uns haben. Gegenwärtig ist man darüber einig, dass sie wenigstens als Schur der Ausweihung nicht mit einem eigentlichen Nasiräatsgelübde zusammenhängen kann, weil ein solches den Gelobenden nothwendig nach Jerusalem führt; s. zu 21 24. Die Scherung hätte sonach am heiligen Ort vorgenommen werden müssen; auch ist bei seinen bekannten Ansichten über Gesetz und gesetzliche Formen kaum anzunehmen, dass Pls ein Nasiräatsgelübde auf sich nahm. Nach 21 23—27 freilich lässt sich Pls zu einem solchen Schritt herab, und so ist wahrscheinlich, dass er es auch hier thut (über ein anderes Motiv vgl. Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und Briefe des Apostels Pls 1890, 112f) oder vielmehr Act zufolge beidemal gethan haben soll. Aber auch wenn nicht er selbst, sondern sein Handwerks- und Gesinnungsgenosse das Subject des Satzes sein sollte, so würde der Gesichtspunkt des frommen Gesetzeseifers für das Verständniss der Notiz wohl maassgebend bleiben (Ovb, Wdt). Führt sonach der Umstand, dass die Haarschur nicht in Jerusalem, sondern in Kenchreä statthat, von der Vorstellung des Nasiräats ab, während doch der Zusammenhang mit einem Gelübde ausser Zweifel ist, so empfiehlt sich zweitens die Annahme, dass es sich nicht um ein gesetzliches, sondern um ein blosses Privatgelübde (votum civile) handelt, mit welchem nach einer, auch unter den Heiden vielverbreiteten, Sitte eine Haarschur verbunden war, sei es bei der Uebernahme des Gelübdes und zum Zeichen dieser (so Neander und Ngn), sei es nach geschehener Lösung desselben (gewöhnliche Auslegung). Zahlreiche Stellen (vgl. Knobel-Dillmann zu Num 6 5) beweisen, dass man den Göttern theils bei allerlei Anlässen den Schmuck des Hauptes, das Haar, geradezu opferte, theils in kritischen Lagen oder bei gefährlichen Unternehmungen das Haar wachsen zu lassen gelobte, und es dann nach glücklicher Ueberstehung der Gefahr mit anderen Opfern als Dankesgabe darbrachte; vgl z. B. Diodor I 18 über eine ägyptische Sitte, Homer, Il. 23 140—153 über Peleus und Achilles. Sonach könnte es sich entweder um ein Gelübde handeln, welches Pls in Korinth gethan hatte, sich bis zur Abfahrt von diesem Posten das Haar wachsen zu lassen, oder aber er hätte sich in Kenchreä geschoren, um dann nach glücklich vollbrachter Reise das mittlerweile gewachsene Haar in Jerusalem zu weihen, so dass die 1. Schur auf eine nachfolgende 2. hinwiese. Auf das Vorkommen von solcherlei Gelübden auch bei Juden führt die Notiz Jos. Bell. II 15 1, wornach solche, welche an einer Krankheit litten oder sonstwie in Noth waren, 30 Tage, bevor sie die Opfer darbringen, ein Gelübde abzulegen pflegten, sich des Weines zu enthalten und (wohl am Ende dieser Zeit) das Haar scheren zu lassen. Da nun aber letztere Bestimmungen auf das Nasiräat weisen und auch die fraglichen „Opfer" wohl nur in Jerusalem dargebracht werden konnten, dürfte uns auch unter einem solchen jüd. Gelübde nur wieder eine modificirte Form des Nasiräats begegnen. Dann aber scheint die Notiz vom Gelübde mit der 21 22 erwähnten Reise nach Jerusalem zusammenzuhängen. Pls hätte sich das Haar ungefähr 30 Tage vor dem Zeitpunkt abgeschoren, an welchem er das Gelübde durch Darbringung von Opfern in Jerusalem zu lösen hoffte. Dann hätte er also seine Dankbarkeit, die er Gott im Tempel erzeigen wollte, absichtlich in die Form einer jüd. Votiv-Ceremonie gekleidet (Neander 268f), und es treten alle die Bedenken in Geltung, welche man gegen jene von seinem Standpunkt aus zweideutige Handlung erheben kann (Zl 305f), mag diese Handlung nun ein förmliches Nasiräat oder bloss etwas Analoges bedeuten, s. zu 21 26. Hängt aber die Haarschur mit der Reise zusammen

(so auch Ew, Rnn 279), so wird mit jener auch diese unwahrscheinlich (Ovb 300). Der Gal-Brief, welcher bald nach dieser Reise geschrieben sein muss, erwähnt sie nicht, während er doch die Beziehungen des Pls zu Jerusalem ausführlichst darlegt. Ohne die zwingendsten Pflichtgründe war in jener Zeit des offenen Conflictes (s. zu 15 34) eine Reise des Pls nach Jerusalem unmöglich; noch mehrere Jahre später begegnet ein derartiges Project schwerwiegenden Bedenken (20 22—24 21 11—13 20—22, Rm 15 30 31), welchen der Ausgang Recht gegeben hat. Demnach ist auf Ungeschichtlichkeit mindestens des ἀναβάς (Wdt 405 f, Pfl 591), wenn nicht des ganzen Reiseberichtes 18—23 (Wzs 217 f) zu erkennen. Dann aber stellt diese Reise, weil als Festreise und unternommen zum Zweck der Lösung eines Gelübdes eingeführt, den Pls auch sachlich in ein unrichtiges Licht, und es erscheint die Annahme als Ausflucht, Pls habe sich selbst nöthigen wollen, seinem Entschluss, auf Ostern Jerusalem zu besuchen, treu zu bleiben (Ew, Rnn). Fällt nun aber die Reise weg, so wird auch der 19 angetretene erste Aufenthalt zu Ephesus von dem 19 1 wieder aufgenommenen nicht mehr zu unterscheiden und die 23 erwähnte Reise in das Innere von Kleinasien, wenn sie überhaupt geschichtlich ist, von Ephesus aus unternommen worden sein. An die Stelle einer 2. und 3. Missionsreise tritt eine Zeit kleinerer Reisen, deren Mittel- und Ruhestation Ephesus bildete (s. Einl. II 5), während der Verfasser von Act von der Vorstellung aus, dass bis jetzt der eigentliche Sitz des Apostels fortwährend Antiochia geblieben sei (so noch Ws § 15 7, § 18 7), die paul. Wirksamkeit statt nach ihren wirklichen Epochen, der macedonischen, korinthischen, ephesinischen, in 3 Missionsreisen zerlegt (Wzs 218 f). Aber so flüchtig und unklar der Bericht über den Aufenthalt in Korinth war, so wenig befriedigend sind die Angaben auch über Ephesus. Der eigentliche Berichterstatter, d. h. der Verfasser der „Wirstücke", hat diese ganze Zeit über seinen Standpunkt in Philippi; daher nichts mit Anschaulichkeit und Sicherheit erzählt wird, bis Pls wieder nach Philippi kommt (s. Einl. I 4). Darum scheint es 19—21, als wären schon Christen zu Ephesus gewesen zur Zeit, als Pls und Aquila dort auftreten, und selbstverständlich werden 19, wie auch wieder 19 8 9 gelegentlich des 2. Aufenthalts in Ephesus geschieht, Disputationen in der Synagoge angebracht. Gehört aber letzteres Moment zum stehenden Pragmatismus von Act, so erscheint fraglich, ob man aus ersterem auf einen vorpaul., judenchristl. Stamm der Gemeinde in Ephesus schliessen darf; vgl. Hsr III 237 f, Zimmermann 139 f, anders Wzs 355. Sind also die Subjecte von 20 (ἐρωτώντων δὲ αὐτῶν) 21 (πρὸς ὑμᾶς) nur Juden, so wären Aquila und Prisca vorläufig die einzigen Christen in Ephesus, was freilich wieder nicht mit 27 stimmt. Jedenfalls hält Iren. III 3 4 den Pls für den Gründer der dortigen Kirche.

Mit 23 beginnt die 3. Missionsreise, welche den Pls quer durch Kleinasien führt; daher *Galatien und Phrygien* statt der umgekehrten Ordnung 16 6. Hier könnte daher Galatien eher im weiteren Sinne gemeint sein (Völter, Komposition der paul. Hauptbriefe I 155). Eine Frucht der einstweilen von Aquila und Prisca in Ephesus geübten Wirksamkeit war die Bekehrung des Apollos (s. Einl. zu Kor IV 1), der 24 ein *gelehrter* (λόγιος könnte auch heissen: beredter) *Mann, mächtig in den Schriften,* d. h. in Verständniss und Auslegung derselben, auch 25 *glühend* (eigentlich: siedend, wallend) *im Geist* nach Rm 12 11 heisst. Obgleich aber schon *in dem Wege* (s. zu 9 2) *unterrichtet,* ja selbst ein Verkündiger der Messianität Jesu, *kannte er allein die Johannestaufe.* Im Zusammenhang mit 19 1—6 kann das nur besagen, dass er auf der Stufe der Johannesjünger sich befand, folglich das Wesen der Geistestaufe erst von einem Apostel wie Pls oder dem einstweilen in Ephesus seine Stelle vertretenden Aquila kennen lernen musste, dem Pls gegenüber also jedenfalls der untergeordnete ist (Wzs 279 f 354 f). Zugleich aber wird damit das Bild des Apollos mit einem inneren Widerspruch behaftet, d. h. es wird diesem Alexandriner ein erst noch unvollkommenes Christenthum zugeschrieben (s. zu 19 1), das er aber gleichwohl selbst schon ἀκριβῶς gelehrt haben soll, um dann 26 das vollkommenere hinterher ἀκριβέστερον zu lernen, sofern ihn Aquila und Prisca (diese Folge der Namen bietet erst D rec.) nachträglich privatim (προσελ. αὐτόν) noch über das richtige Verhältniss Christi zum Täufer aufgeklärt hätten, was wieder nach 1 5 11 16 kaum zu begreifen ist. Die *Brüder,* d. h. ephesinischen Christen, *ermunterten* 27 nach Lth die korinthischen Christen, nämlich eben in dem erwähnten Schreiben; aber die ältere und richtige Deutung liegt in der LA von D vor: ἐν δὲ τῇ Ἐφέσῳ ἐπιδημοῦντές τινες Κορίνθιοι καὶ ἀκούσαντες

αὐτοῦ παρεκάλουν διελθεῖν σὺν αὐτοῖς εἰς τὴν πατρίδα αὐτῶν· συγκατανεύσαντος δὲ αὐτοῦ οἱ Ἐφέσιοι ἔγραψαν τοῖς ἐν Κορίνθῳ μαθηταῖς ὅπως ἀποδέξωνται τὸν ἄνδρα. Daselbst bewährte er sich als ein wirkungsvoller Helfer (συνεβάλετο = contulit, trug bei) *durch die Gnade* Gottes, die sein Wirken begleitete und ihm sein eigenthümliches Gebiet anwies, wohl mit Beziehung auf I Kor 3 5 6 10, indem er 28 *kräftig* (eigentlich nervig) *den Juden* (aber doch schwerlich ausschliesslich, vgl. I Kor 3 6) *gegenüber öffentlich Widerlegung übte:* διακατελέγχεσθαι = certatim confutare, nur hier. Den Anfang von 19 1 bietet D in folgender Form: θέλοντος δὲ τοῦ Παύλου κατὰ τὴν ἰδίαν βουλὴν πορεύεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα εἶπεν αὐτῷ τὸ πνεῦμα ὑποστρέφειν εἰς τὴν Ἀσίαν. So von dem Verbote 16 6 dispensirt, durchreist er *die oberen,* d. h. von Ephesus landaufwärts (κάτω liegt die Küste) gelegenen *Gegenden,* die 18 23 genannt waren. Die Bezeichnung der in Ephesus Angetroffenen als *Jünger* ist unklar; nach 3 waren es Johannesjünger. Solche stossen dem Pls unerwartet auf, als ob nicht Aquila ihn von seiner Begegnung mit Apollos her auf eine solche Erscheinung hätte vorbereiten können; wie auch umgekehrt die Johannesjünger durch keinerlei vorgängige Bekehrung eines der Ihrigen mit Jesu Messianität und Geistestaufe bekannt geworden scheinen (Wdt 407). Wie Apollos, so sind auch sie vom Verfasser wohl als Judenchristen gedacht, wesshalb 2 auch Pls sie zunächst für Gläubige nimmt. Aber als wäre ihm etwas auf die Dauer Befremdliches in ihrem Wesen begegnet, fragt er sie nach dem Empfang des heiligen Geistes. Voraussetzung der weiteren Frage 3 nach dem Gegenstande ihres durch die Taufe besiegelten Glaubens (εἰς τί) ist, dass sie, falls sie auf Christus getauft sind, den heiligen Geist aus eigener Erfahrung kennen müssten, nicht also etwa, dass eine bereits dreitheilige, auch den Artikel vom heiligen Geist umfassende Taufformel bestanden hätte (gegen Gdt zu I Kor 6 11); s. zu Mt 28 19. Sie aber *haben nicht einmal gehört ob heiliger Geist sei* (ἔστιν wie ἦν Joh 7 39 zu fassen), weil sie nur getauft waren mit der Taufe des Johannes, die als Wassertaufe im Gegensatz zur messianischen Geistestaufe blosses Sinnbild war, nicht also Vorhandensein oder gar Besitz des Geistes voraussetzte, s. zu Mc 1 8 = Mt 3 11 = Lc 3 16. Unbekannt war ihnen somit das Auftreten eines Messias, wie auch von ihrem Meister selbst nur berichtet wird, dass er sich gegen Ende seines Lebens die Frage, ob Jesus es sein könne, vorgelegt habe (s. zu Mt 11 2 = Lc 7 19). Im Kreise seiner Anhänger war dieselbe mindestens nicht in bejahendem Sinne entschieden worden. Dagegen erscheinen die Johannesjünger unserem Verfasser auch sonst in einer, der vorbereitenden Rolle ihres Meisters entsprechenden, Uebergangsstellung begriffen, s. zu Lc 5 39. In Wahrheit bedürfen sie nach 4 erst einer, im Stil von 1 5 11 16 13 24 gehenden, Belehrung über den nur vorbereitenden Charakter des βάπτισμα μετανοίας, s. zu Mc 1 4 = Lc 3 3, gleichsam einer διδαχὴ βαπτισμῶν Hbr 6 2. Nachdrücklich wird mit εἰς τὸν ἐρχόμενον (Messiasbezeichnung im Munde des Täufers, s. zu Mt 3 11 11 3) ein (noch unpersönlicher) Gegenstand des Glaubens vorangestellt. Das neue Moment, durch welches jetzt Pls jene frühere Verkündigung des Täufers ergänzt, liegt in τοῦτ᾽ ἔστιν εἰς τὸν Ἰησοῦν. Weil damit der Inhalt des Gegensatzes zum ersten Satz antecipirt war, konnte der Weiterbau der Rede mit δέ unterbleiben, auch wenn mit rec. gegen ℵABD Ἰωάννης μέν zu lesen wäre.

Nach 5 hätte also die Johannestaufe für die Aufnahme in die christl. Gemeinde nicht genügt. Aber von einer Wiedertaufe des Apollos war 18 26 nichts gesagt. Alles kommt in dieser Darstellung nur darauf an, dass 6 Pls die Gabe der Glossolalie vermittelt, wie 10 44 46

Pt gethan hat. Das Widersprechende der Erzählung aber liegt darin, dass nach der Voraussetzung von 2 3 das Empfangen des heiligen Geistes mit dem Gläubigwerden verbunden ist, hier aber diese nothwendige Verbindung mangelt: die alt- und gemeinchristl. Vorstellung von dem Geist als Besitz der gläubigen Gemeinde (daher 9 17—19 ein einfacher μαθητής dem Pls die Hand auflegt, worauf dieser sehend, geisterfüllt und getauft wird) wird durchkreuzt von der besonderen Vorstellung eines apost. Vorrechtes der Geistesmittheilung (Ovb 308) mit dem Symptom der Zungenrede, s. zu 8 16, wozu hier noch die Weissagung tritt, s. zu 11 27. So werden die Erzählungen von den bekehrten Samaritern und von den bekehrten Johannesschülern durch die Fiction eines gleichsam erst vorläufigen Christenthums ohne Kenntniss und Erfahrung des heiligen Geistes, einer apost. Prärogative der Geistesmittheilung und eines in der Glossolalie gegebenen Erkenntnissgrundes für das Eintreten dieser Geistesbegabung zusammengehalten. Den Kern dieses so vielfach übermalten Bildes bildet die Thatsache, dass ein, nach 7 freilich nur aus 12 Männern (nach der Zahl der Stämme Israels und der Jünger Jesu? Vgl. Km, Geschichte Jesu I 517, Wzs 354) bestehender, Rest der Johannesschule in Folge der Berührung mit dem paul. Christenthum in die messianische Gemeinde übergetreten ist; vgl. Htzm, BL III 324—328.

Jetzt kommt es auch in Ephesus, wie vorher 18 7 in Korinth, zu selbständiger Genossenschaftsbildung durch Lösung von der Synagoge. Dort nämlich trat 8 Pls auf, den Juden *zuredend vom Reiche Gottes,* vgl. 8 12. *Da aber* 9 *Einige verstockt waren und den Glauben verweigerten und übel redeten vom Weg* (s. zu 9 2), verlegte Pls seine Vorträge in die σχολή Τυράννου. Der Name kann, zumal bei Hinzufügung von τινός rec. D den jetzigen Besitzer bezeichnen, etwa einen griech. Rhetor, der das Local dem Pls vermiethete (Zimmermann 66); wie später Justin und andere christl. Lehrer, wäre sonach Pls in der äusseren Art eines wandernden Sophisten aufgetreten (Wzs 344). Den Zusatz mit ℵAB weglassend, findet man darin besser die herkömmliche Bezeichnung eines der in antiken Städten häufigen Halbzirkel, welche zu öffentlichen Vorträgen und Besprechungen dienten (Rnn 345). Auch der Versammlungsort heidnischer Cultvereine hiess σχολή (Htzm, Pastoralbriefe 198). In dieser Form wirkte Pls 10 *auf zwei Jahre hin,* wozu noch die drei Monate 8 jedenfalls zu rechnen sind. Nach 20 31 blieb der Apostel sogar gegen 3 Jahre in Ephesus. Wenn *Alle, die in Asien wohnten, das Wort hörten,* muss man sich erinnern, dass in der grossen Handelsstadt Fremde aus allen Theilen des westlichen Kleinasien täglich ab- und zugingen. Dazu kommen 11 *Wunder,* und zwar *aussergewöhnliche* (non vulgares), die nicht verglichen werden konnten mit denen der jüd. Zauberer 13: hier im Interesse des Parallelismus mit 5 14 15, daher auch 12 von nicht minder legendarischem und apokryphem Charakter: *so dass man auch Schweisstücher und Schürzen* (σιμικίνθιον wie hier = semicinctium, wohl ein leinener Ueberwurf, bei der Arbeit gebraucht, nach Oekumenius dagegen Schnupftuch) *ihm von der Haut weg zu den Kranken brachte und damit die Krankheiten von ihnen vertrieben und die bösen Geister zum Weichen gebracht wurden:* über den Unterschied vom heiligen Rock handelt Baumgarten I 17f. Wie aber Pt 5 16 auch Dämonen austreibt, so besiegt Pls 13—19 die Exorcisten in einer Weise, die schon an die Wunderthaten des Alexander von Abonuteichos erinnert. Teufelsbeschwörer, Traumdeuter, Wahrsager, Zauberer, Schwarzkünstler, Gaukler gab es damals in grosser Zahl, zumal in Kleinasien (Mommsen 322f), auch bei den Juden, s. zu Mc 1 23, Mt 12 27. Einige von ihnen 13 *unternahmen es,* anstatt anderer Formeln, die bei der Beschwörung der Geister gebräuchlich waren, den Namen Jesu anzuwenden, s. zu Mc 9 38 = Lc 9 49. Ueber den Accusativ der Person, bei welcher man beschwört, s. zu Mc 5 7, auch I Th 5 27. Und zwar 14 *waren es gewisse* (ℵA) *Söhne eines* (dagegen nach BD Söhne eines gewissen)

jüd. Hohepriesters, d. h. Angehörigen einer hohepriesterlichen Familie (s. zu Mt 2 4), *Skeuas,* der sonst ganz unbekannt ist, ihrer *sieben;* die Wortstellung erlaubt nicht, τινὲς ἑπτά zusammenzunehmen, s. zu 23 23 und Lc 7 19. Dazu stimmt es freilich nicht, wenn **16** statt αὐτῶν mit ℵABD gelesen werden muss ἀμφοτέρων. Die Annahmen, es seien bei dem betreffenden Auftritt von den 7 nur 2 anwesend gewesen, oder es seien die beiden Hauptanführer genannt u. s. w., setzen eine immerhin ziemlich nachlässige Berichterstattung voraus. Ueber ἐπέπ. φόβος **17** s. zu Lc 1 12. So lehrt hier der Dämon selbst den unrechten Gebrauch des Namens Jesu vom rechten (vgl. 5) unterscheiden. *Viele aber* **18** *von denen, welche* bei dieser Gelegenheit *gläubig geworden waren, bekannten* (worauf die kath. Auslegung das Beichtinstitut gründet) *ihre früheren Streiche* (πράξεις wie Rm 8 13, Kol 3 9), d. h. **19** die περίεργα, ihr in Zauberei bestehendes unnützes Treiben, vgl. περιεργάζεσθαι II Th 3 11. *Die Bücher* und Zettel mit den Zauber- und Bannformeln, welcher sie sich bedient hatten, boten wohl ein Gemisch von heidnischen Zeichen, pythagoreischen Formeln, jüd. Gottesnamen: Ἐφέσια γράμματα (ZIMMERMANN 138f 142), ein heidnisches Seitenstück zu den φυλακτήρια, s. zu Mt 23 5. Ihren Werth berechneten die ehemaligen Besitzer auf 50 000 *Silbergeld,* nämlich Drachmen, s. zu Mt 17 27, Lc 15 8. Parallel mit 12 24 *wächst* **20** *das Wort* auch hier *mächtig* (κατὰ κράτος = par force), mit Bezug auf die erwähnten Erfolge. Pls aber **21** *beschloss* (ἔθετο ἐν τῷ πν., vgl. 5 4) *zu reisen,* und zwar nach Jerusalem, wie 18 21 20 22.

Der Gedanke des Aufbruchs stimmt im Allgemeinen mit I Kor 16 1—5, Rm 15 22—25 28; nur dass des Pls Absehen damals nicht auf Jerusalem, sondern ausschliesslich auf Korinth gerichtet erscheint. Dagegen gilt hier wie auch 23 11 als sein letztes Ziel sogar schon Rom. Wenn I Kor 16 7, II Kor 2 1 12 14 21 13 1 2 wirklich ein in Act nicht erwähnter Besuch in Korinth angedeutet ist, würde derselbe zu Gunsten jener 18 22 eingeführten Jerusalemreise unterdrückt erscheinen (Wzs 336). Jedenfalls kann der 2—3 Jahre andauernde ephesinische Aufenthalt des Pls auch nicht mit nur annähernder Vollständigkeit beschrieben sein (s. Einl. II 7). Seine Abreise aber ist nicht etwa als durch den, einzig anschaulich geschilderten, Auftritt 23—41 bedingt zu denken. Denn schon vorher **22** sandte er Timotheus I Kor 4 17 16 10 und Erastus Rm 16 23, II Tim 4 20 nach Macedonien voraus, er *selbst* aber *hielt sich* noch einige Tage *zurück,* d. h. blieb *in Asien,* wörtlich nach Asien, wo er war, nämlich in Ephesus.

Demetrius **24**, ein „Silberschläger" (Goldschmied), fertigte fabrikmässig Miniaturbilder des grossen Artemistempel, der von Herostratus 356 in Asche gelegt, rasch wieder aufgebaut worden war und zu den 7 Wundern der Welt zählte. Besonders die Ephesus besuchenden Fremden werden derartige Waare viel gesucht haben. Der im ionischen Stil am Hafen erbaute Tempel ist seiner Anlage nach 1869—74 wieder entdeckt worden. Vgl. darüber WOOD, Discoveries at Ephesus 1877, FERGUSSON, The temple of Diana at Ephesus 1883; zur ganzen Perikope LIGHTFOOT, Essays on the work entitled Supernatural religion 297—302. Weil nun Pls **26** mit seiner Lehre den Göttercult bedrohte, vgl. I Kor 8 4 10 20, war **27** nicht bloss *dieses Stück,* nämlich der auf dem genannten Kunstgewerbe beruhende *Wohlstand* (25 εὐπορία), sondern auch *die Majestät der grossen Göttin* selbst mit Einbusse bedroht: ἀπελεγμός nur hier, eigentlich Widerlegung, redargutio, ist Misscredit, μέλλειν aber (die LA λογισθήσεται, μέλλει nach AD vg ist Erleichterung) hängt entweder von κινδυνεύει ἡμῖν (Dat. incommodi) oder von εἶπεν ab, so dass die directa zeitweilig in obliqua übergeht; endlich der Genetiv τῆς μεγαλειότητος (ℵAB statt des Accus. rec.) steht wie bei Begriffen des Beraubens, z. B. I Tim 6 5. Sie schreien **28** *Gross ist die Artemis der Epheser:* das Losungswort des localen Grössenwahns des Stadt-

bürger, vgl. 34. Ein heiliger ululatus gehörte auch sonst zum Dienst der Göttin; hier aber erschallt das naturwüchsige Geschrei des, in Gottesfurcht verkleideten, aber in seinem Besitzstand sich bedroht fühlenden, Egoismus. Der dadurch erregte Volkstumult drängt **29** nach dem Theater, wo man Volksversammlungen hielt und öffentliche Angelegenheiten erledigte. In Ephesus war es, wie die aufgefundenen Inschriften beweisen, ebenso Mittelpunkt für das gesammte Stadtleben, wie Hafen und Tempelbezirk für den Verkehr von ganz Vorderasien. Man will eine tumultuarische Aburtheilung vornehmen und schleppt zu diesem Zwecke einige Gefährten des Pls herbei. Ueber *Gajus* s. zu 20 4, *Aristarchus* kommt noch 20 4 27 2, Kol 4 10, Phm 24 vor. Den Pls selbst **30** hatten die Tumultuanten an seinem Aufenthaltsorte nicht gefunden. *Asiarchen* **31** hiessen die Vorsteher der öffentlichen Spiel- und Cultusangelegenheiten der Provinz (praesides sacerdotales provinciae), s. zu Joh 11 49; ihre Sache war insonderheit die Pflege des Cultus der Roma und der Cäsaren; vgl. ZIMMERMANN 130f 143, MOMMSEN 318f, MARQUARDT I 513f (der hier S. 515 unter den ähnlich gebildeten Titeln vermisste κυπριάρχης findet sich II Mak 12 2). Es ist also nicht ohne Belang, wenn gerade sie sich für die Sicherheit des Pls besorgt zeigen (s. Einl. II 2). Dagegen hat die Scene im Theater einen für diesen viel ernsteren Verlauf genommen, wenn man I Kor 15 32 wörtlich nehmen und auf das fragliche Ereigniss beziehen darf (HSR III 241—243, WZS 337—343); vgl. auch II Kor 1 8 (PFL 593). Während nun **32** *die Volksversammlung* ohne Leitung und bewussten Zweck das Bild planloser Verwirrung darbot (συνκεχυμένη), fürchten die Juden, wiewohl an der Anklage unbetheiligt, auch dieser Volksauflauf, wie jederzeit und allerorts so manche andere, könne eine schliessliche Wendung zu ihren Ungunsten nehmen. Von ihrer Seite gingen ja damals auch literarische Angriffe gegen den Cultus der Götter überhaupt und namentlich auch der ephesinischen Artemis aus; vgl. ZIMMERMANN 63f. Daher „zogen sie hervor“ (προεβίβασαν rec. seit CHRYS.) oder „zogen sie herab“ (κατεβ. D und Zeugen der it) oder *unterwiesen sie* (συνεβ. ℵAB wie I Kor 2 16), nämlich über die Veranlassung des Rufes, den Alexander (über sein Verhältniss zu dem I Tim 1 20, II Tim 4 14 genannten s. HTZM, Pastoralbriefe 256), welcher *mit der Hand winkte* (s. zu 12 17), weil er mit einer Rede den Sturm beschwören sollte, sei es um allein die in ihm bedrohten Juden, die ihn *vorschoben* (WDT), sei es um zugleich auch das, mit ihnen auf dem fraglichen Punkt solidarisch verbundene, Christenthum (OVB) sicher zu stellen. Wahrscheinlich soll gezeigt werden, wie die Juden, welche diesmal ausnahmsweise nicht als die Anstifter der ganzen Verfolgung erscheinen (WZS 341), sich in den Handel mischen und von diesem, durch den Nomin. absol. ἐπιγνόντες **34** (wie 20 3) hervorgehobenen, Augenblicke an die Antipathie der Versammlung, die 32 noch unklaren Instincten gefolgt war, gegen Pls entschieden ist. Sobald die Juden auf dem Plane erscheinen, wird die Sache gefährlich, und es bedarf, um sie gütlich beizulegen, der ganzen Klugheit des Stadtsecretärs oder Rathschreibers (vgl. über ihn ZIMMERMANN 29 144), welcher **35** zur Rechtfertigung seines Unternehmens (daher γάρ zur Motivirung des καταστείλας = *nachdem er beruhigt)* zunächst die Unanfechtbarkeit der Thatsache betont, dass *die Stadt eine Tempelwärterin sei:* νεωκόρος ist epitheton ornans von Städten, die durch besonders eifrigen Dienst einer Gottheit hervorragten, in Kleinasien insonderheit Titel derjenigen Städte, welche einen vom Landtag

dem Kaiser gewidmeten Tempel besassen (MOMMSEN 319). Hier dagegen wird dem Titel eine Beziehung gegeben auf das *vom Himmel* (eigentlich Zeus) *gefallene* Bild: als solches galt nämlich das aus Cedern- oder Rebenholz gefertigte und übergoldete, mumienhafte Bild der Göttin mit den vielen Brüsten (multimammia, eine asiatische Wassergöttin, mit welcher die von den Griechen eingeführte Artemis oder Diana vereinerleit worden war), davon es viele Nachbildungen gibt (ein Exemplar z. B. im Vatican); ZIMMERMANN 74f 89. Zur Rechtfertigung des Ausdrucks **36** προπετές *(Unbedachtsames)* wird **37** darauf hingewiesen, dass man den Angeklagten weder Tempelraub, ein damals bei den Juden nicht seltenes Verbrechen (Dtn 7 25, Rm 2 22, Jos. Ant. XVIII 3 5), noch Lästerworte nachweisen könne. Auch gibt es zur Erledigung einer solchen *Rede*, d. i. Klage, **38** ordentliche *Gerichtsversammlungen* und Richter, überdies, wofern es sich **39** περὶ ἑτέρων (אAD, dagegen B περαιτέρω = ulterius, über privatrechtliche Sachen hinaus), handelt, eine *gesetzmässige Volksversammlung;* CHRYS. τρεῖς ἐκκλησίαι ἐγίνοντο κατὰ νόμον καθ᾽ ἕκαστον μῆνα. Zuletzt **40** schreckt er das Volk mit der Aussicht auf eine römische Execution. Nach אAB ist **40** περὶ οὗ οὐ und vor τῆς συστ. noch einmal περί zu lesen. Das μηδενὸς αἰτίου ὑπάρχ. übersetzt vg: cum nullus obnoxius sit. Aber αἰτ. muss neutrisch (= *Grund*) gefasst und περὶ οὗ nicht darauf zurückbezogen, sondern als Eröffnung eines Relativsatzes verstanden werden, entstanden aus ἵνα περὶ τούτου κτλ., zu welchem περὶ τούτου dann περὶ τῆς συστροφῆς epexegetisch beigefügt ist: *und hierüber werden wir nicht Rechenschaft abzulegen vermögen, nämlich über den Zusammenlauf* (WDT).

Pls beschied **20 1** *die Jünger zu sich und grüsste sie:* gemeint ist der Abschiedssegen verbunden mit dem Abschiedskuss. Er *verblieb* **2**, *nachdem er sie,* d. h. die Gläubigen Macedoniens, *ermahnt,* vielleicht auch die Rm 15 19 angedeutete Reise nach Illyrien ausgeführt *hatte* (Ws § 21 7), *in Hellas,* d. i. Achaia, wie 19 21, *drei Monate,* ohne Zweifel den Winter über, und zwar in Korinth I Kor 16 6. Der Nomin. ποιήσας **3** steht anakoluthisch wie 19 34. Die Nachstellungen der Juden erzeugen in ihm den *Entschluss zurückzukehren,* nämlich nach Kleinasien *durch Macedonien.* Der fliegenden Kürze dieser Berichte entspricht der ganze Charakter der Schlussreise, die nur mit Beziehung auf das 19 21 namhaft gemachte Ziel in Betracht kommt. Dass **4** die Notiz ἄχρι τῆς Ἀσίας in Aegypten nicht gelesen wurde (אB und Uebersetzungen), könnte darin seinen Grund haben, dass wenigstens Trophimus trotz II Tim 4 20 noch in Jerusalem 21 29, Aristarch noch in Cäsarea 27 2 des Apostels Begleiter sind, auch nirgends gesagt wird, dass die Uebrigen sich etwa in Milet von ihm getrennt hätten. Während aber gewöhnlich Pls unter die, 6 zu den mit Namen Genannten stossenden, ἡμεῖς eingerechnet wird, verschwindet die in ἄ. τ. Ἀ. liegende Schwierigkeit, sobald angenommen wird, dass jener mit den 7, welche ja nur als seine Begleiter erwähnt werden, auf dem Landwege vorangezogen und über den Hellespont nach Troas gekommen sei, während Andere, darunter der Verfasser der Quelle (s. Einl. I 4), von Philippi aus zu Schiff nachkamen und sofort abermals zu Schiff dem Pls, der daher auch 13 aus dem ἡμεῖς ausgeschlossen erscheint, voranfuhren bis nach Assus: in Troas aber und Assus begann Asien in dem zu 6 9 entwickelten Sinne (WDT). „Auf dem Gipfel seiner Wirksamkeit, von einem zahlreichen Gefolge umgeben, tritt der Apostel diese letzte Reise nach Jerusalem an“ (OVB), und zwar werden in seiner ständigen Begleitung genannt 3

Macedonier, Sopater (Sosipater? Rm 16 21) aus Beröa, die beiden Thessalonicher Aristarch und Secundus, dann 2 Lykaonier, nämlich der als Derbäer von dem 19 29 mit Aristarch zusammen genannten Gajus unterschiedene Gajus I Kor 1 14, Rm 16 23, und der, den Lesern bereits hinlänglich bekannte, daher nicht näher charakterisirte, Timotheus aus Lystra (s. zu 16 1), endlich 2 aus der Provinz Asien, nämlich ausser obigem Trophimus noch der Eph 6 21, Kol 4 7, II Tim 4 12, Tit 3 12 genannte Tychicus; in der Stellung des nomen gentilicium aber findet ein regelmässiger Wechsel statt. Wäre 5 δέ mit rec. zu streichen, so liesse es sich als stilistische Verdeutlichung auffassen. Die nach Abfluss der Osterfeiertage (jüd. Kalenderbestimmung auch 27 9) angetretene Reise von Philippi bis Troas dauerte 6 ἄχρι ἡμ. πέντε, der Aufenthalt wie 21 4 eine Woche über. *Aber 7 am ersten Wochentage* (ausgedrückt wie I Kor 16 2, am Herrntage Apk 1 10), *da wir* in Troas, wo um die II Kor 2 12 in Rede stehende Zeit eine Gemeinde entstanden gewesen sein muss, *versammelt waren, um das Brod zu brechen*, s. 2 42: es war die sonntägliche Abendversammlung, vgl. Wzs 570f. Als Seitenstück zu 9 36—42 wird aus dem Reisebericht das durchaus glaubwürdige, als Wunder empfundene und dargestellte, Erlebniss eines Jünglings mitgetheilt, welcher 9 *da sass an dem Fenster*, das geöffnete Fenster als Bank benutzend. Während καταφερόμενος in griech. Weise für unser *dem Schlaf verfallen* steht, macht sich in κατενεχθείς die Wortbedeutung *hinabgezogen* geltend. Unter dem 8 erwähnten Söller waren noch 2 Stockwerke; der Hinabgefallene wurde daher aufgehoben νεκρός, sachlich = Mc 9 26 ἐγένετο ὡσεὶ νεκρὸς ὥστε τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι ἀπέθανεν. Pls aber, nachdem er sich 10 *auf ihn geworfen*, wie I Reg 17 17—24, II Reg 4 34, *und ihn umfangen*, wehrt dem θορυβεῖσθαι, wie Mc 5 39, und constatirt, dass das Leben noch nicht entflohen ist. Jetzt erst hält die Gemeinde 11 das Liebesmahl (τὸν ἄρτον mit Bezug auf 7), wo Pls die Stelle des Hausvaters vertrat und *nachdem er noch lange fortgeredet bis zu Tagesanbruch, also* (οὕτως fasst zusammen = nach Alledem) *hinwegzog*. Der Knabe aber ward 12 lebendig gebracht und also die Gemeinde wieder *getröstet*.

Die Möglichkeit dieses Hergangs wird auch von der strengen Kritik zugestanden (Br I 218, Zl 269, Hsr III 348, Wzs 213) und dabei insonderheit auf das Fehlen aller jener Momente aufmerksam gemacht, wodurch frühere Wundergeschichten gleich von vornherein in das entsprechende Zwielicht gerückt erschienen (Ovb 333).

Abermals geht 13 die Gesellschaft des Berichterstatters zu Schiff weiter, während Pls, doch wahrscheinlich in der 4 genannten Begleitung, um unterwegs bei gläubigen Freunden Besuche zu machen, zu Fuss wandert und sich erst in der, südlich von Troas gelegenen, mysischen Seestadt Assus ins Schiff *aufnehmen* lässt. Man kommt 14 nach *Mitylene*, der Hauptstadt der Insel Lesbos, von da 15 andern Tags auf die Höhe von Chios, wörtlich: *Chios gegenüber* im ägeischen Meer und landet des Abends an der südlich davon gelegenen Insel Samos. *Und nachdem wir in Trogylium uns aufgehalten*, welche Bemerkung aber, weil Trogylium, Stadt und Vorgebirge, nicht auf Samos, sondern auf der ionischen Küste lag, schon in ℵABC weggefallen ist, *kamen wir am nächsten Tag nach Milet*. Die Vorbeireise an Ephesus 16 wird mit der Eile des Pls erklärt, welcher zu Pfingsten in Jerusalem sein wollte. Berechnet man die Tage und Entfernungen, so ist er freilich jedenfalls erst später hingelangt (Ovb 337f, vgl. dagegen K. Schmidt 72—76), und dem angegebenen Motiv selbst scheinen auch die Aufenthalte in Troas 6, in Milet 17, in Tyrus 21 4 und in Cäsarea 21 10 zu

widersprechen (Ws § 24 1, § 50 5). Der Verfasser construirt also wahrscheinlich wieder eine Festreise wie 18 21, falls die Verzögerungen nicht in Schifffahrtsverhältnissen und dgl. begründet waren (Wdt).

Die 3. Rede des Pls 18—35 will im Gegensatze zu der Juden- und der Heidenrede das Muster einer Ansprache an Christen geben und ist weniger kunstreich motivirt, auch inhaltlich lebensmässiger als jene beiden, so dass sie vielfach für einen Bestandtheil des Reiseberichts gilt, aus dessen Zusammenhang sie „wie herauswächst" (Ovb). Gleichwohl ist sie nach Sprachcharakter und Geist so lucanisch (Bth 119f) und geht 25 28—30 so erkennbar über den zeitlichen Horizont des Apostels in der Richtung der Pastoralbriefe hinaus, dass sie mindestens, ähnlich den eschatologischen Reden Jesu, ex eventu erweitert (Schneckenburger 135), überhaupt vom Verfasser durchgängig bearbeitet (Wdt) sein müsste. Höchstens gegen Schluss liesse sich ein unmittelbares Hervortreten der Quelle zu einiger Wahrscheinlichkeit erheben. Thema und Inhalt bestimmt treffend Calvin: in hac concione praecipue hoc insistit Paulus, ut quos Ephesi creaverat pastores, suo exemplo hortetur ad munus suum fideliter peragendum; sic enim rite agitur censura et sic doctrinae acquiritur auctoritas, cum nihil verbis praescribit doctor, quod non re ipsa ante praestiterit. Damit stimmt allerdings die paul.-apologetische Tendenz, welche man dem ganzen Werke zuschreibt, ebenso sehr aber auch das starke Selbstgefühl, welches Pls I Kor 4 16 11 1, Phl 1 30 3 17 4 9 und überall bekundet, wo er „sein Amt verherrlicht" (Rm 11 13).

Vom ersten Tage an 18, d. h. seit dem Moment 18 19 und dann wieder 19 1, sind nach 31 mindestens 3 Jahre verflossen, die er meist in Ephesus zugebracht hat, 19 semper idem als δοῦλος Χριστοῦ Rm 1 1, Gal 1 10, Phl 1 1 *unter* Erweis *jeglicher Demuth und* unter *Thränen* II Kor 2 4, Phl 3 18 und *Nachstellungen von Seiten der Juden* 19 9 13—17, vgl. 21 27 24 18. Das πῶς 18 wird näher dargelegt mit 20 ὡς: *wie ich nichts von dem was nütze ist vorenthalten* (das Evglm unverkürzt, inclusive des σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ mitgetheilt) *habe;* so auch 27, vgl. τὸ σύμφορον I Kor 7 35 10 33 12 7. Von ὑπεστ. hängt τοῦ μή mit seinen beiden Infinitiven ab, wie sonst der Genetiv nach Zeitwörtern des Abhaltens und Verhinderns steht. *Bezeugend* 21, d. h. als nothwendig darstellend die beiden Hauptstücke Act 17 30 31 26 20: μετάνοιαν εἰς θεόν, wie 11 18 εἰς ζωήν, und πίστιν εἰς Ἰησοῦν, wozu ℵAC gegen B „um des Volltones des Glaubens willen" (Bth) noch Χριστόν setzen. An diesen Rückblick auf seine Vergangenheit 18—21 reiht sich 22—24 ein Vorblick in die Zukunft. Dunkel liegt namentlich sein nächstes Geschick in Jerusalem vor ihm, Rm 15 31. Aber wie es auch ausfallen möge, er muss es erfüllen, denn er ist *gebunden im Geist,* innerlich genöthigt und gedrängt, wobei aus 23 erhellt, dass diese Bande noch nicht die eisernen Fesseln und dieser Geist auch nicht der heilige Geist, sondern sein eigener, τῷ πνεύματι also zu nehmen ist wie Mt 5 3. Nichts weiss er, *ausser dass der heilige Geist,* redend durch Propheten wie 11 28 13 2 21 4 11, ihm *Bande und Trübsal* weissagt. Die Worte 24 zwischen ἀλλ' und τιμίαν sind textkritisch zweifelhaft. Wahrscheinlich οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι τὴν ψυχήν: *keines Wortes achte ich mein Leben werth* (τιμ. vox anceps) *für mich selbst,* für mein Interesse, nach ℵBC, während nach AD οὐδενὸς λόγου ἔχω οὐδὲ ποιοῦμαι τὴν ψυχήν oder nach rec. οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι οὐδὲ ἐγὼ τὴν ψυχήν μου zu übersetzen wäre: auf nichts von dem nehme ich Rücksicht. Die Absicht dabei ist ὡς τελειῶσαι τὸν δρόμον, wie 13 25, II Tim 4 7, wozu καὶ τὴν διακονίαν die Epexegese bildet. Unter Wiederaufnahme des καὶ νῦν ἰδού 22 sieht Pls 25 mit einer Sicherheit, die mit vorher Rm 15 22—29 und nachher Phm 22, Phl 2 24 Gesagtem contrastirt, dem Tod als unvermeidlichem Ende seiner Gefangenschaft entgegen (vgl. Htzm, Pastoralbriefe 44f). Auch redet er mit ὑμεῖς πάντες ἐν οἷς διῆλθον ein weiteres, geographisch dislocirtes Publikum an. Weil aber der Abschied den Gedanken an die Verantwortlichkeit anregt 25—27 und zur Rechenschaft Anlass gibt, *darum* 26 *betheure ich, dass ich rein bin,* wie 18 6,

von Aller Blut: die Redensart ist zwar auch griechisch, hier aber wohl Hebraismus, s. zu Mt 27 25. Jeder Fall von ἀπώλεια wäre selbstverschuldet. Denn **27** = 20 der Apostel hat das Seinige gethan. Der 2. Theil der Rede bringt 28—31 eine oberhirtliche Ermahnung an die Versammelten, welche Gott empfohlen 32 und schliesslich wieder 33—35 auf dasselbe Vorbild des Apostels hingewiesen werden, welches der Eingang des 1. Theils zur Darstellung gebracht hatte. Eingeleitet mit *habt Acht auf euch selbst und auf die ganze Heerde* wie I Tim 4 16, erscheint **28** das Programm der Pastoralbriefe, mit diesen späteren Schriftstücken verbunden durch das gleiche Zurücktreten der Gemeinderechte, durch die Zusammenlegung der Begriffe Geist und Amt, durch das Aufgebot hierarchischer Gliederung der Gemeinde als Schutz wider die 29 30 erwähnte Irrlehre und durch die noch statthabende Vereinerleiung des Presbyterstandes mit dem Bischofsamt; vgl. Htzm, Pastoralbriefe 51 155—157 209 227. Dass die Function dieser „Aufseher" und Leiter des Gemeinwesens nach Jes 40 11, Jer 2 8, Ez 34 2, Joh 10 14 21 15 als Hirtenthätigkeit aufgefasst wird, hat seinen Anschluss in Lc 12 32, Joh 10 1—5, seine Parallele in I Pt 5 2, wo bei der LA ἐπισκοποῦντες gleichfalls die verwandten Begriffe der Aufsicht und des Weidens combinirt sind; aber auch die Lehrthätigkeit ist wie I Tim 3 2 5 17 aus dem Geschäftskreis eines Aufsehers keineswegs ausgeschlossen, vgl. Eph 4 11 „Hirten und Lehrer", anders noch I Kor 12 28. Wenn der *heilige Geist* selbst sie *eingesetzt hat,* so kennen wir die Vermittelung aus 14 23. Da die Plsbriefe 11 mal den Ausdruck ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, nie aber ἐ. τ. κυρίου bringen, wie hier A rec., änderte man schon früh, zumal auf solche Weise das schon Ign. Eph. 1 1, Tert., Ad ux. 2 3, Clem. Al., Quis dives salvetur 34 vorfindliche „Blut Gottes" resultirte, daran sich der altkath. Monarchianismus erbaute; vgl. E. Abbot, The authorship of the fourth gospel and other critical essays 1888, 294—331. In beiden Fällen ist nicht die ephesinische Einzelgemeinde, sondern „die Kirche" mit ihrer episkopalen Verfassung gemeint. Diese hat *der Herr durch sein eigenes Blut* zum Eigenthumsvolke *erworben* wie I Pt 2 9, Eph 1 14, Tit 2 14. *Nach seinem Abschiede* **29** (übrigens ist ἄφιξις, bei den Griechen meist Hinkunft, vox ambigua) *werden reissende* (vehementes) *Wölfe* wie Mt 7 15, Lc 10 3, Joh 10 12 *kommen,* was man gewöhnlich (Hgf 413 f, 591 601 610) auf judenchristl. Gegnerschaft bezieht, vgl. I Kor 16 9. Die **30** aus ihrer eigenen Mitte aufstehenden Irrlehrer, welche *die Jünger nach sich,* wie 5 37, *ziehen werden,* sind sachlich die I Joh 2 19 erwähnten. Zu den 3 Jahren **31** s. 19 1 8 10, zu den Thränen 19. Von hier ab werden die Wiederholungen (schon 27) häufiger, was darauf hinweisen könnte, dass wir jetzt dem bisher mehr paraphrasirten Text der Quelle näher kommen. *Und* **32** *nunmehr stelle ich euch Gott anheim,* wie 14 23, *und dem Worte von seiner Gnade,* wie 24, *dem, welcher* (τῷ δυναμένῳ durch Hyperbaton auf Gott zu beziehen) *erbauen kann und Erbtheil* (s. zu 13 19, Gal 3 18, Eph 1 11) *geben unter allen Geheiligten,* vgl. 26 18, Eph 1 18. Ganz wie I Kor 9 4—18, II Kor 11 7—12 12 14—18 stellt er **33** seine Uneigennützigkeit als τύπος II Th 3 9 auf (zu Gold und Silber vgl. 3 6), insonderheit erinnert **34** die Berufung auf das eigene Zeugniss der Epheser an I Th 2 9, II Th 3 7 8. Zu ὑπηρέτησαν wird πάντα **35** das Object bilden, während man herkömmlicher Weise damit den folgenden Satz einleitet: *in allen Stücken habe ich euch gezeigt, dass man, sich also abmühend, sich* mit positiven Leistungen *annehmen soll der Schwachen.* Hiernach hätte Pls den ephesinischen Presbytern

ebenfalls zur Pflicht gemacht, sich von ihrer Hände Arbeit zu ernähren, was mit der I Kor 9 15—18 in Anspruch genommenen Sonderstellung nicht zu stimmen scheint. So namentlich, wenn nach Analogie von Rm 14 1 15 1, I Kor 9 22, I Th 5 14 in unserer Stelle liegen sollte, dass er dadurch, dass er nichts von den Gemeinden annahm, den „Schwachen" keinen Anstoss geben wollte. Aber der nächste Zusammenhang führt doch nur auf die Pflicht, sich durch Handarbeit Mittel zur Wohlthätigkeit zu erwerben wie Eph 4 28, und οἱ ἀσθενοῦντες sind wie Mt 10 8 25 39, Mc 6 56, Lc 9 2 (?), Joh 5 3 die Kranken, welche als solche auch Hülfsbedürftige sind und die Classe der letzteren vertreten. Aus der Quelle könnte etwa der in den Evglien nicht überlieferte Herrnspruch (Clem. Rom. Cor. 2 1 ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες), mit welchem die Rede abschliesst, und die Beschreibung der Abschiedsscene stammen, wie sie **37** den Apostel wiederholt küssen (κατεφ.), besonders betrübt **38** über das Wort 25.

Pls in Jerusalem. 21 1—23 35. *Als es* **1** *aber geschah, dass wir, nachdem wir uns von ihnen losgerissen hatten, dahin fuhren, kamen wir geraden Laufes gen Kos,* einer Insel an der südwestlichen Küste Kleinasiens, wie auch das grössere *Rhodus,* während *Patara* eine Seestadt auf dem lycischen Festlande ist. Das ἀναφανέντες τὴν Κύπρον **3** ist analog der Structur πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον: nachdem wir uns Cypern hatten erscheinen lassen, für ἀναφανείσης τῆς Κύπρου. Auf denselben Sinn würde auf kürzerem Wege die LA ℵB ἀναφάναντες (= ἀναφήναντες) führen. Dann *kamen wir herab* (ℵAB für rec. κατήχθημεν), landeten wir in *Tyrus; denn dorthin lud das Schiff seine Fracht ab.* Zu **4** vgl. 20 16 23. Das überhaupt seltene ἐξαρτίζειν bedeutet **5** einfach fertig machen, vollenden, nicht wie II Tim 3 17 ausrüsten. Im gleichen Sinn steht **7** das sonst um so häufigere διανύειν. Die Seereise war vollendet mit der Ankunft in *Ptolemais,* dem alten Akko, jetzigen St-Jean d'Acre. Dass sie **8** den Weg von der einen zur anderen Hafenstadt zu Fuss zurücklegen, stimmt gleichfalls nicht zu der Eile 20 16. Ueber *Philippus* s. zu 8 5 40. Wie schon sein früherer Amtsgenosse Stephanus für die Verkündigung des Evglms thätig gewesen war, so auch er, daher der Name *Evangelist* (s. Einl. zu den Snptkern II 1). Ueber seine, der Askese und frommen Begeisterung, Prophetie im Sinn von 11 27, lebenden *Töchter* **9**, welche wie Philippus selbst später in Kleinasien auftreten, s. H. Htzm, BL IV 540f, Einl.[2] 486. Agabus wird **10** erwähnt, als wäre er nicht schon aus 11 28 bekannt; also doch wohl ein Symptom der Quelle (Pfl 596). Was **11** von ihm erzählt wird, entspricht den symbolischen Handlungen der at. Propheten I Reg 22 11, Jes 20 2, Jer 19 1 10—13. Sowohl die Reisegesellschaft als die in Cäsarea einheimischen Gläubigen **12** suchen den Pls von Jerusalem fernzuhalten. Er aber **13** will dort leiden *für den Namen,* um ihn zu verherrlichen wie 5 41. Darauf **14** *schwiegen wir,* hörten auf, ihn mit Bitten zu bestürmen, sprachen vielmehr das Wort Lc 22 42 nach. Weiterhin **15** *machten wir uns zurecht,* rüsteten uns mit Kleidern aus: ἐπισκευασάμενοι, aufgepackt habend, während rec. ἀποσκευασάμενοι auf Abpacken führen würde. Die aus Cäsarea **16** *führten uns zu Mnaso, bei dem wir herbergen sollten:* es war wohl ein Hellenist, bei dem Pls eher Unterkunft finden konnte, als bei den 21 charakterisirten Gemeindegliedern. Man musste sich für ihn einer Wohnung, da er unbehelligt bleiben konnte, im voraus versichern. Nach 20 21 scheinen als *die Brüder* **17** Mnaso und einige dem Pls günstig Gesinnte gedacht werden zu müssen (Wdt), nicht die Gemeinde. Mit der letzteren, d. h. ihren Vertretern,

dem Herrnbruder Jakobus und dem Presbyterium (die Zwölfapostel, insonderheit Pt, scheinen nicht mehr zur Stelle zu sein), macht er **18** erst anderen Tags Bekanntschaft und erzählt ihnen **19** *Alles im Einzelnen, was* (ὧν = τούτων ἅ) *Gott unter den Heiden gethan hatte* wie 15 4 12.

Dass hier nichts von der Collecte steht, wird bald dahin gedeutet, dass die Wirquelle versiegt, bald gegentheils daraus erklärt, dass dieselbe sich an diesem Punkte nicht mehr veranlasst sah, den Collectencharakter der Reise zu betonen, nachdem derselbe ohne Zweifel schon früher festgestellt worden war. Unter allen Umständen sollte man eine Nachricht darüber erwarten, dass Pls die Liebesgabe, die er seit Jahren gesammelt und mit der er die Gemüther in Jerusalem zu versöhnen hoffte, auch wirklich abgeliefert habe.

Sie aber **20** *lobten Gott* über Pls nach Gal 1 24 und machten ihn, als wären sie selbst unbetheiligt, auf das Missliche der Situation aufmerksam: da sind *viele Myriaden* (Lc 12 1) von Judenchristen, nicht überhaupt in der Welt (Ovb), sondern eben jetzt in Jerusalem (Wdt), zumal wenn es Zeit des Pfingstfestes gewesen sein sollte; was 15 1 5 nur „Etliche“ waren, das sind jetzt Alle: ζηλωταὶ τοῦ νόμου wie einst Pls selbst Gal 1 14. Bei ihnen gilt Pls **21** als Urheber einer allgemeinen (πάντας fehlt aber AD) Apostasie. Sofern die Bekehrung aller Juden zum Glauben an Christus, ferner aber auch die Erhebung aller Gläubigen zur Freiheit der Kinder Gottes die letzten Zwecke des Lebenswerkes des Apostels ausdrücken, traf die Beschuldigung keineswegs fehl. Der volle Paulinismus schliesst sicher auch die Emancipation der gläubig gewordenen Juden von den Sitten und Bräuchen des Mosaismus in sich. Andererseits hat es zu den stillschweigenden Voraussetzungen des Concordats von Jerusalem schon nach Gal 2 7—9, mehr freilich nach Act 15 19—21 28 29, gehört, dass die geborenen Juden auch als Christen sich innerhalb der jüd. Lebensordnung halten werden. In **22** stehen sich ein kürzerer Text πάντως ἀκούσονται ὅτι nach BC und den meisten Uebersetzungen und ein längerer πάντως δεῖ συνελθεῖν πλῆθος· ἀκούσονται γὰρ ὅτι nach ℵAD und der Mehrzahl der Handschriften gegenüber. Nur jener gibt den einfachen, dem Zusammenhang entsprechenden Sinn: diese Eiferer werden jedenfalls hören, dass du in Jerusalem bist; nimm die Gelegenheit wahr, dich vor ihren Augen zu rechtfertigen. Der andere will wohl besagen, dass, wenn sie von seiner Anwesenheit hören, sie unvermeidlich sich zusammenthun werden, um ihn zur Rede zu stellen. Der Vorschlag zur Güte, welchen Jakobus **23** dem Pls macht, läuft darauf hinaus: er soll *4 Männer, welche ein* Nasiräats-*Gelübde* (s. zu 18 18) *auf sich* (ἐφ' ἑαυτῶν classisch: auf eigene Hand) *haben,* **24** *aufnehmen,* d. h. als Genossen annehmen, indem er sich *weihen lässt,* d. h. selbst ein Nasiräer wird, ebenfalls ein Gelübde übernimmt Num 6 3 8. Besonders wohlgefällig war es, wenn Reichere (vgl. Jos. Ant. XIX 6 1) die Kosten für die Opfer bezahlten, welche die Aermeren bei Gelegenheit der Lösung ihres Gelübdes, des Austrittes aus dem Nasiräat, zu bringen hatten, wobei das während der Weihezeit gewachsene Haar im Tempel zu Jerusalem abgeschoren und verbrannt wurde Num 6 18. Durch öffentliche und opferwillige Beobachtung eines von den Juden so hoch geachteten Brauches soll Pls die Beschuldigung der Gesetzeseifrigen thatsächlich widerlegen und beweisen, dass er vielmehr mit seiner ganzen (nicht bloss eventuellen, so bei Wdt 461 f) Lebensführung (στοιχεῖν wie Gal 5 25) selbst innerhalb der Schranken des Gesetzes sich hält. Um die Gegenseitigkeit zu beweisen, womit auch die Jerusalemiten ihrerseits volle Vertragstreue leisten, wird **25** auf die frühere Darstellung 15 22 23 28 zurückgegriffen: so auch mit ἐπεστείλαμεν (ℵAC

gegen BD ἀπεστείλαμεν) auf 15 20. Zu φυλάσσεσθαί τι = sich hüten vor etwas vgl. II Tim 4 15. Die Freiheit der Heidenchristen bleibt demnach unangetastet, wenn Pls sich für seine Person der gemachten Zumuthung fügt; nicht aber wird dem Pls die frühere Vereinbarung als etwas Neues mitgetheilt. Dagegen zeigt die Erwähnung eines Vorfalles, der gar nicht stattgehabt haben kann (s. zu 15 34), dass hier die Quelle mindestens nicht mehr rein fliesst (Ovb 379f). Zwar dauerte nach talmudischer Bestimmung (Nasir 43) ein Nasiräat wenigstens 30 Tage, aber nach **26** scheint der nachträgliche Miteintritt eines Anderen in die laufende Zeit wenigstens in dem Fall, dass er die Kosten trug, gestattet gewesen zu sein; denn für die Anderen lief die Dauer des Nasiräats nach 23 schon seit längerer Zeit. Anderenfalls spräche auch dieser Umstand gegen die so sehr bestreitbare und bestrittene Nachricht, dass Pls wirklich *sich geweiht und* den Priestern, welche, nach Num 6 5—21, wenn die Opfer dargebracht waren, die Lösung der Gelübde auszusprechen hatten, *die Erfüllung der Tage* (s. zu 27) *angekündigt* habe; dazu noch als Erläuterung des Schriftstellers, welcher darauf aufmerksam machen will, was zur Lösung des Nasiräats etwa noch rückständig war, die objective Näherbestimmung: donec offerretur pro unoquoque eorum oblatio (vg).

„Dieser in sich selbst räthselhafte Bericht“ (Ritschl, Altk. Kirche² 146) lässt nur noch die Frage nach der Tragweite einer die Wirklichkeit umgestaltenden Darstellungsweise zu. Denn dass hier die Wirquelle mindestens hinter der eigenen Darstellung des Autor ad Theophilum zurücktritt, wurde zu 19 20 25 dargethan. Wenn κειράμενος 18 18 auf Pls ginge (s. zu 18 22), so wäre schon damit auf seine „Disposition zu der Uebernahme des Nasiräatsopfers“ (Br I 221) hingewiesen. Sollte es nun auch bei einem Manne, den z. B. die Kor-Briefe und Rm 14 unter Umständen, wo höhere Güter zu sichern waren, auch als Mann der Compromisse und der Accommodation, als Opportunisten erscheinen lassen, nicht unmöglich sein, dass er sich zu einer Handlung entschlossen habe, welche dazu dienen konnte, ein gegen ihn verbreitetes Vorurtheil zu entkräften, so frägt sich eben zunächst schon dies, ob es bloss ein Vorurtheil war, was ihm 21 nachgesagt wird (Ovb 375f). Aber auch wenn Pls den gläubigen Juden in der Diaspora, wofern sie nur das Recht der unbeschnittenen Heidenchristen anerkannten, Beschneidung ihrer eigenen Kinder nachgesehen oder gestattet hätte (Wzs 458 463), bliebe es doch eine Art von reservatio mentalis, eine gewisse Zweideutigkeit, eine mindestens nicht eben grossartige Handlungsweise, sich einer solchen Thatsache in Jerusalem zu bedienen, als der letzten, an welche man sich noch halten konnte, um die Behauptung zu begründen, an Allem, was sie in der Richtung, dass er das Gesetz untergrabe, über ihn gehört hätten, „sei nichts“, ja sogar der Meinung Vorschub zu leisten, er selbst „wandle als ein Gesetzesbeobachter“: derselbe, welcher Gal 2 13 14 5 2—4 (s. Einl. II 5) geschrieben hat! Und selbst das für die Möglichkeit einer solchen Handlungsweise unaufhörlich angerufene Wort I Kor 9 20 hebt mit seinem μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον unser αὐτὸς φυλάσσων τὸν νόμον auf. Alle apologetischen Bemühungen scheitern daran, dass 24 kein Accommodationsact, sondern ein Bekenntniss- (und in casu Verleugnungs-) Act berichtet ist, schlagen aber überdies leicht in Anklagen um, sowohl gegen Jakobus wie gegen Pls: des Ersteren Rath sei unbefriedigend, unangemessen, unzeitig, seine Befolgung von Seiten des Letzteren aber „eine Schwäche und Uebereilung“ gewesen (Trip 246f, ähnlich früher auch Gfrörer, Gaupp, van Hengel, Rs u. A.). Sogar Calvin glaubt sowohl den Einen wie den Anderen hinsichtlich ihrer Betheiligung an dem abergläubigen Gelübde entschuldigen zu müssen. Eher aber sei glaublich, dass dieser Calvin auf seinem Todbette der Mutter Gottes einen goldenen Rock gelobt, als dass Pls solche Wege beschritten habe — meint Namens der Kritik Hsr, Der Apostel Pls² 453, ZG² III 352. Lässt sich auch in so delicaten Fragen, welche lediglich der individuellen Instanz angehören, ein Urtheil a priori kaum fällen (Pfl 599), so dient es doch jedenfalls dem Pragmatismus unseres Geschichtswerkes, wenn hier Pls, den man jüd. und judenchristl. Seits im gehässigen Lichte eines Apostaten erscheinen liess (s. zu 9 22), von diesen Juden, unter welchen vielleicht auch messiasgläubige Zeloten thätig waren (Br I 299), höchst ungerechter Weise in einem Augenblick verhaftet wird, wo er gerade in Ausführung eines frommen Gesetzeswerkes begriffen ist. Der Punkt unterliegt schliesslich derselben Beurtheilung wie 16 3 18 18 22 20 16.

Die 7 Tage **27** sind nur verständlich, wenn sie schon einmal erwähnt, also vorbereitet, d. h. irgendwie im Zusammenhang mit den Tagen 26 zu denken sind, so dass angenommen werden muss, die Verrichtung der vielfachen Opfer Num

6 13—20 habe etwa eine Woche in Anspruch genommen (Wdt). Gewöhnlich meint man aus 24 11 schliessen zu müssen, von der durch die 4 Männer gelobten Zeit seien, als Pls zu ihnen stiess, eben noch 7 Tage übrig gewesen. Thatsächlich erhellt aus jener Berechnung, dass von den 7 Tagen, deren „Erfüllung" noch ausstand, höchstens bereits 4, mindestens aber einer oder 2 abgelaufen waren, als Pls gefangen genommen wurde. *Juden aus Asien,* die ihn in seiner kleinasiatischen Wirksamkeit zu beobachten Gelegenheit gehabt, die 20 19 erwähnten Feinde, beschuldigen ihn **28**, Griechen in den Vorhof nicht etwa bloss der Heiden, wo es nichts zu bedeuten gehabt hätte, sondern der Juden geführt zu haben: ein todeswürdiges Verbrechen, wovor ja schon die aufgestellten Inschriften warnten. Anlass dazu war **29** Trophimus 20 4, welchen sie in des Pls Begleitung gesehen hatten. Hier hat προορᾶν, sonst nur = vor sich sehen wie 2 25, zeitliche Bedeutung wie προακούειν Kol 1 5.

Ueber das Verhältniss zu II Tim 4 20 s. Htzm, Pastoralbriefe 123 f. Die Glaubhaftigkeit der ganzen Notiz ist freilich angefochten worden: den Groll der Judenchristen habe vielmehr der in Jerusalem eingeführte Unbeschnittene Gal 2 1 3 erregt (Lucht, ZwTh 1872, 383—426) und die Beschuldigung gelte nur der Profanirung des Heiligthums durch Zulassung solcher Heiden ins Messiasreich (Ovb 388). In der That geht Act der Erwähnung des Tit aus dem Wege; aber auf das Factum, bei welchem Trophimus betheiligt erscheint, wird 24 6 19 noch einmal zurückgegriffen.

Um den Tempel nicht durch den vorgehabten Mord zu entweihen, zieht man **30** den Pls hinaus, und eben desshalb werden auch die Thüren verschlossen. Der Tumult dringt **31** hinauf nach der Burg Antonia vor den Tribunen (nach 23 26 Claudius Lysias) der daselbst stationirten Cohorte; s. zu Mc 15 16. In Ketten **33**, welche die schlimmen Voraussetzungen des Tribunen hinsichtlich des Pls 38 andeuten, liess er ihn **34** bringen nach der παρεμβολή, Kaserne in der Burg 22 24 23 10 16 32, zu welcher *Stufen* **35** hinaufführten. Das nachdrängende Volk ruft **36**: *Hinweg mit diesem,* vgl. 22 22, Lc 23 18, wie die Heiden in solchen Fällen schrieen αἶρε τοὺς ἀθέους (Km, Rom und das Christenthum 499). Die verwunderte Frage **37** ἑλληνιστὶ γινώσκεις entspricht dem graece nescire bei Cicero. *Der Aegypter* **38** war ein falscher Prophet, welcher *vor diesen Tagen,* aus 5 36 wiederholt, d. h. unter Nero, Anhänger in der Wüste sammelte, sie auf den Oelberg führte und ihnen verhiess, sie sollten die Mauern Jerusalems einfallen sehen. Ihrer waren es nach Josephus Ant. XX 8 6, Bell. II 13 5 sogar 30 000, hier nur 4000, aber *Sikarier,* d. h. Dolchmänner, Banditen, wie damals solcher fanatisirter Haufen nicht wenige die öffentliche Sicherheit gefährdeten. Nachdem der Procurator Felix den Haufen zersprengt hatte, ergriff der Anstifter selbst die Flucht, so dass der Tribun jetzt der Meinung sein kann, der Verschwörer sei zurückgekehrt und der Volksjustiz anheimgefallen. Der **39** mit μέν . . . δέ ausgedrückte Gegensatz betrifft die Frage des Tribunen, welcher Pls eine Bitte entgegenstellt und sich dann **40** wie 13 16 mit dem bekannten Gestus zum Reden anschickt. Die 22 1—21 folgende erste Vertheidigungsrede (s. Einl. II 3) ist sprachlich ganz lucanisches Eigenthum (Bth 173 f) und zerfällt in 3 Theile. Der 1. enthält 3—5 nach einleitender Anrede **1** wie 7 2 einen Rückblick auf die Vergangenheit des Redners. Die Jerusalemiten hatten erwartet, von einem Hellenisten griechisch (was sie nothdürftig verstanden hätten) angeredet zu werden, vernehmen **2** dagegen zu ihrer Ueberraschung ihre hebr., d. h. aramäische Muttersprache. Seine frühere Verfolgung der Gläubigen erwähnt Pls, um den Gedanken vorzubereiten, dass nur das sinnenfälligste Wunder ihn von einer, mit solchem Ernst

beschrittenen, Geistesrichtung und Lebensbahn abführen konnte. Zunächst wiederholt er 3 die schon 21 39 abgegebene Erklärung, ein Jude zu sein. Das Komma wird um der Symmetrie des Redebaues willen eher nach (Wdt), als vor (Bth) παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ (vgl. 5 34) zu setzen sein. Die Schüler sassen auf der Erde oder auf Bänken, die Lehrer auf Stühlen Mt 23 2. Zur *Strenge* (ἀκρίβεια nur hier, das Stichwort pharisäischer Gesetzlichkeit bei Josephus, Vita 38, Bell. II 8 14) *des väterlichen Gesetzes,* vgl. Gal 1 14, Phl 3 5, zum Eifer Rm 10 2. *Diesen Weg* 4 (s. zu 9 2), hat er *verfolgt bis an den Tod:* er würde die Messiasgläubigen am liebsten mit Einem Schlage niedergeworfen haben. Das Uebrige stimmt mit 8 3 26 4—11. *Der Hohepriester* 5 wie 9 1 2 und das Presbyterium = Synedrium Lc 22 66 werden, als lebten sie noch (nur B hat ἐμαρτύρει), angerufen: sie geben ihm *Briefe an die Brüder,* d. h. Juden in Damaskus, *um auch die dorthin* (ἐκεῖσε für ἐκεῖ, weil sie in der Verfolgung 8 1 dorthin geflohen waren) *Befindlichen gebunden nach Jerusalem zu führen.* Es folgt als 2. Theil 6—16 dieselbe Erzählung, wie 9 3—17 und 26 13—18, doch mit dem Zusatz 6 *am* hellen *Mittag,* wodurch das Wunder noch realistischer ausgedrückt, der Thatbestand gegen jeden Verdacht einer nächtlichen Gesichtstäuschung sicher gestellt werden soll. Auch φῶς ἱκανόν ist Steigerung des einfachen Lichts 9 3. Nach ἐθεάσαντο 9 haben nur spätere Zeugen noch καὶ ἔμφοβοι ἐγένοντο; s. zu 9 7 26 14. Wie 10 so soll sich Pls auch 9 9 in Damaskus einen Beruf geben lassen, welchen ihm 26 16 Christus gleich selbst ertheilt. Für οὐκ ἐνέβλεπον 11 *keinen Anblick hatte* (II Chr 20 24) ist οὐδὲν ἔβλεπον als erleichternde LA eingedrungen, und Ananias heisst 12 εὐλαβής: *fromm nach dem Gesetz, bezeugt,* d. i. belobt *von Allen.* Sein ἀνάβλεψον 13 bedeutet nicht bloss sursum spectare (Mr-Wdt), sondern wie 9 12 17 visum recuperare. Zum δίκαιος 14 vgl. 3 14 7 52, I Pt 3 18, I Joh 2 1. *Und jetzt* 16 *was zögerst du? Stehe auf, lasse dich taufen und wasche dir ab deine Sünden,* nach 2 38, Eph 5 26 und besonders I Kor 6 11. Der 3. Theil 17—21 betrifft die heidenapost. Stellung, wie sie ihm angewiesen wird in einem Gesicht, welches in seinen nächsten Aufenthalt zu Jerusalem 9 26 fiel, der auch hier wegen ὑποστρέψαντι 17 als unmittelbar an die Bekehrung sich anschliessend gedacht ist. Dasselbe soll motiviren, nicht warum er Jerusalem verliess 9 29, sondern warum er sich nicht zu den Juden, wohl aber zu den Heiden wandte: auch dazu kam es, wie zuvor zu seiner Umkehr vom alten Weg, nur in Folge eines unmittelbaren Eingreifens von oben. Wie bei Pt 10 10, so begegnet auch hier eine ἔκστασις, in welcher Pls 18 den Gerechten 14 sieht; aber nur ℵ und wenige Minuskeln haben ἴδον, die Meisten bleiben mit ἰδεῖν in der Construction. *Darum weil sie dein Zeugniss nicht annehmen werden:* dieses Motiv begründet die Heidenmission in Act wie in den meisten der vorher erzählten Fälle, so auch jetzt noch einmal principiell. Des Pls Antwort 19 kann nicht in Analogie mit Ex 3 11 als eine Einrede gefasst werden, um wegen des allzu grellen Contrastes, den seine jetzige und seine frühere Wirksamkeit bilden würde, das Ungeeignete seiner Persönlichkeit zur Ausführung des Missionsberufes zu kennzeichnen. Denn so sicher auch 21 eine solche Erklärung begünstigen würde, so war ihm doch 18 nicht der Befehl, den Jerusalemiten zu predigen, gegeben worden, sondern das Gegentheil. Eher könnte er mit αὐτοί (jedenfalls auf das Subject von παραδέξονται zu beziehen) ἐπίστανται darauf hinweisen, „wie menschlich erklärlich es eigentlich doch auch sei, dass die Judäer ihn nicht hören wollten“ (Ew). Dem aber widerstreitet ebenso der Mangel einer zu-

stimmenden Formel (ναὶ κύριε), wie die entgegensetzende Stellung von αὐτοί. Es bleibt also nur übrig, anzunehmen, dass Pls mit dieser abermaligen Betonung seiner Vergangenheit (vgl. 3—5) darauf hinweisen wollte, wie seine Landsleute selbst seine jetzige μαρτυρία sich nur unter Voraussetzung der Wahrheit seiner wunderbaren Bekehrung würden vorstellig machen können (LCHL, WDT, BTH). Zu **20** vgl. 7 58—8 1. Aber eben desshalb soll er **21** an einem, vom früheren Schauplatz seiner Thaten entfernten Ort wirken, *unter Heiden,* 9 15: eine Verheissung, deren Erfüllung seit dem Moment 13 2 erzählt wird. Die Rede enthält somit ganz dieselbe streng supernaturalistische Begründung der Heidenmission im Munde des Pls, wie sie 11 5—17 im Munde des Pt zu finden war. Das Volk von Jerusalem hört ihn nur an **22** *bis auf dieses Wort* von der Heidenbekehrung; dann schreit es: *es gehörte sich nicht, dass er lebe* mit Beziehung auf 21 36. Wie um sich **23** zur Steinigung anzuschicken, *warfen sie ihre Kleider ab* (vgl. 7 57) *und schleuderten Staub in die Luft,* welchem Steine vielleicht folgen sollten (MR). Da aber Pls in der Hand des römischen Militärs war, wird beides auf die Bedeutung einer Demonstration, eines Wuthausbruches zurückzuführen sein, um anzudeuten, was sie gern thun würden, wenn sie könnten. Voraussetzung von **24** ist, dass der Tribun die Rede des Pls nicht verstanden hatte (NGN). Weil er das Volk so empört sieht, setzt er ein Verbrechen auf Seiten des Pls voraus, dessen Bekenntniss er auf dem Wege peinlicher Befragung (ἀνετ. αὐτόν = inquirere in eum) erpressen und erfahren will, *wesshalb sie ihm,* dem Pls, *also zuriefen:* ein jedenfalls widerrechtlicher Beginn der Untersuchung. Darauf macht **25** Pls, *als sie ihm bereits den Riemen vorstreckten,* aufmerksam, vgl. zu 16 37; das καί steht im Sinne von *noch dazu.* Der Tribun weiss **28**, dass ein Tarser als solcher kein römischer Bürger war, sieht aber auch nicht ein, wie Pls etwa zum Ankauf des römischen Bürgerrechtes gekommen sein soll. Seine Furcht **29** gilt der Thatsache, dass er ihn vor der Untersuchung hatte fesseln lassen, vgl. Cicero, Verr. 5 66: facinus est vinciri civem romanum, scelus verberari, parricidium necari. Darum liess er ihm **30** die Fesseln abnehmen, *indem er im Sinne hatte, des andern Tags Gewisses darüber zu erkunden, wesshalb er von den Juden verklagt werde:* τὸ τί κατ. ist Epexegese zu τὸ ἀσφαλές. Es muss darum angenommen werden, dass die Bande, welche Pls 23 18 24 27 25 14 26 29 27 42 während der Untersuchungshaft trägt, nicht von der 21 33 erwähnten, schweren Art waren. Für den bevorstehenden feierlichen Act vor dem, wohl in der βουλή auf dem Tempelberg versammelten (SCHR II 162 f), Synedrium ist Pls aller Bande ledig. Pls beginnt 23 **1** sofort zu reden, ohne sich der Respectsbezeugungen 4 8 7 2 22 1 zu bedienen. *Mit jedwedem guten Gewissen,* wie I Tim 1 5 19, aber s. auch I Kor 4 3, II Kor 1 12, *habe ich gewandelt:* πολιτεύεσθαι bezeichnet eigentlich das bürgerliche Verhalten, wird aber auch Phl 1 27 zur Bezeichnung des religiös-sittlichen Verhaltens gebraucht, daher auch der Zusatz *für Gott,* vgl. Rm 1 9. Das Bekenntniss bezieht sich auf das ganze Leben des Pls; auch 24 14—16 25 8 26 4—7 22 spricht er so, als ob mit seiner Bekehrung keine principielle Veränderung in seiner Stellung zum Mosaismus eingetreten sei. Weil ihm wie das gute Gewissen des Verklagten überhaupt, so insonderheit sein Bewusstsein, im Dienste Gottes zu stehen, als lästerlich erschien, lässt ihn **2** der *Hohepriester Ananias,* Sohn des Nebedäus, schlagen; s. über ihn SCHR II 170 172 Diesen schildert auch Jos. Ant. XX 9 2 als habgierig und händelsüchtig,

von handfesten Knechten (das sind οἱ παρεστῶτες, wie Lc 19 24) bedient, die stets bereit sind zum τύπτειν. Aehnlich Joh 18 22, Jer 20 1 2. Dafür 3 wird Gott ihn *schlagen,* mit Strafe heimsuchen Ex 7 17 12 29: im Anfang des jüd. Krieges ward er in der That von dem aufständischen Volk, das er auch noch nach seiner Absetzung beherrscht hatte, ermordet, Jos. Bell. II 17 9. Die *getünchte Wand,* schön geweisst, inwendig schmutzig, bezeichnet den Heuchler, wie die getünchten Gräber Mt 23 27. Diese Beziehung liegt näher als die sachlich treffendere auf Ez 13 14 15 (Rönsch, ZwTh 1884, 360—363). Das καί ist zu fassen wie Lc 10 29. Die Gesetzeswidrigkeit besteht in Verletzung der Vorschrift Lev 19 15; vgl. Joh 7 51.

Nachdem frühere Zweifel sowohl an der Existenz eines Synedriums für die in Betracht kommende Zeit wie an den präsidialen Functionen des Hohepriesters (an dessen Stelle nämlich der jüd. Tradition zufolge die beiden Schulhäupter den Vorsitz geführt hätten) beseitigt sind, kann eine Unklarheit des Apostels darüber, welcher unter den Versammelten der Hohepriester sei (so noch H. Htzm, Judenthum und Christenthum 175 f 684), nicht mehr angenommen werden. Soll der geschichtliche Charakter der Scene überhaupt gerettet werden, so müssen die Worte ironisch verstanden werden mit Bezug auf das eines Hohepriesters und obersten Richters wenig würdige Benehmen des Ananias (Br I 237, K. Schmidt 276 f). Dann würden wir aber in der Begründung 5 einen Hinweis auf solchen Thatbestand erwarten; statt dessen wird mit γέγραπται γὰρ ὅτι und dem Citat Ex 22 28 LXX der zu ergänzende Zwischengedanke begründet: sonst würde ich ihn nicht gescholten haben (Wdt). Also „was im Munde des Pls nur eine Unwahrheit sein könnte, braucht es nicht in der Vorstellung des Verfassers der Apostelgeschichte zu sein", der eben den Apostel nur wieder „als Muster des Gehorsams gegen das Gesetz" hinstellen will (Ovb 402). „Kann schon dieser Eingang einiges Befremden erregen, so steigert sich dieses bei dem nun folgenden Kunstgriff, dass Pls, um die Pharisäer unter seinen Richtern auf seine Seite zu bringen, behauptet, er sei ein Pharisäer und werde angeklagt um des Auferstehungsglaubens willen" (Pfl, Urchr. 600). In Wirklichkeit bildet der νόμος, nicht die ἀνάστασις, den zwischen ihm und dem Judenthum streitigen Punkt. Dagegen tritt der ungeschichtliche Gesichtspunkt auch 24 21 in Wirksamkeit.

Als selbst *Pharisäer* (! s. Wdt) *und Sohn von Pharisäern* (mit diesem Hinweis auf pharisäische Familientradition nimmt Pls 6 das Parteiinteresse für sich in Anspruch, also anders als Phl 3 5) *werde ich gerichtet,* in Untersuchung gezogen, *wegen Hoffnung und Auferstehung Todter,* wie 24 15 21, vgl. 17 31: er verkündigte eine Hoffnung, deren Erfüllung auf der Möglichkeit der Auferstehung Todter, zunächst nämlich des Erstlings I Kor 15 23, beruhte. Vermöge solcher Anwendung des divide et impera 7 beherrscht Pls die Situation, ähnlich wie Josephus, Vita 29, die Parteien in Tarichäa (Hsr [2] IV 243, vgl. jedoch III 454 f): Parallele zu dem Auftreten der Urapostel im Synedrium 4 5—22 5 26—32. Nicht bloss also hätte das Synedrium die Behauptung 6 gelten lassen, sondern es wäre auch zwischen der aristokratischen und der pharisäischen Fraction desselben über Glaubensartikel, hinsichtlich welcher beide Parteien doch wohl schon längst sich an einander abgerieben haben dürften, zum heftigen Zank gekommen (Br I 253). Denn 8 *die Sadducäer* leugnen, *die Pharisäer aber bekennen Beides,* sowohl die Auferstehung, als das Dasein höherer Geister: jenes nach Lc 20 27, dieses aus Jos. Ant. XVIII 1 4 abstrahirt. Freilich pflegen theologisch erhitzte Parteien jede Gelegenheit, Zeugniss wider einander abzulegen, mit Begierde wahrzunehmen, daher in dieser Richtung Sachverständige (Mr, Bth) mit Berufung auf einen angeblichen Höhepunkt, den die innerjüd. Parteileidenschaft damals erreicht haben soll (K. Schmidt 291), den Auftritt für glaubhaft halten. Aber diese Parteinahme des pharisäischen Theils des Synedriums für Pls 9 (wo gegen verschiedenartigen Verderb die LA ℵBC τινὲς τῶν γραμματέων τοῦ μέρους in Geltung bleibt; Kenner des Gesetzes gab es auch unter den Sadducäern, daher

γραμμ. τῶν Φαρισαίων s. zu Mc 2 16 = Lc 5 30) steht mit dem Folgenden 14 15 20 24 1 5 15 in Widerspruch und tritt ganz in die Reihe der im Verlaufe des Prozesses des Pls ihm zu Theil werdenden apologetischen Atteste (Ovb 365 405), wozu noch die beabsichtigte Parallele zu 5 33—40 kommt. Daher auch der spätere Text als Ergänzung der Aposiopesis *wenn aber ein Geist zu ihm geredet hat oder ein Engel,* was auf 22 6—10 zurücksieht, in Erinnerung an 5 39 den Zusatz bietet μὴ θεομαχῶμεν. Im Uebrigen „muss man dem Geschmack des Schriftstellers an dramatisch ausgemalten Scenen und zugleich seiner Antipathie gegen die jüd. Hierarchie auch etwas zu gute halten“ (Pfl 601). Die Synedrialsitzung artet **10** in ein leidenschaftlich erhitztes Gezänke aus. Handgreiflichkeiten zu vermeiden, lässt der Tribun *das Militär* von der Burg herabkommen. Mit dem Gesicht **11**, wo ὁ κύριος steht wie 18 9, schliesst von den beiden Reiseplänen 19 21 die Erfüllung des einen ab und hebt die Vorbereitung zur Ausführung des anderen an. Ein Complot **12**, συστροφή = coitio factiosa, dessen Theilnehmer für den Fall, dass sie ihrem Gelübde untreu werden sollten, sich dem göttlichen Fluch weihten, vgl. 21, vereinigt **13** über 40 Juden, wobei **14** die Voraussetzung 6—9 vergessen ist und das Synedrium zu Pls wieder einfach auf den Kriegsfuss steht. Er soll **15** den Tribunen *Meldung machen* (ἐμφανίζειν wie 24 1 25 2), dass nämlich nach 20 die Sache des Pls noch einmal und eingehender zur Verhandlung kommen müsse. Dieser erscheint **18** in custodia militaris, s. zu 22 29 30 24 23. *Die Juden haben* **20** *ein Uebereinkommen getroffen,* sind unter sich eins geworden. Bei der LA μέλλων nach AB ist der Tribun, bei μέλλον א das Synedrium, bei rec. μέλλοντς sind die Juden inquirirendes Subject. *Und* **21** schon *jetzt* stehen sie da unten *bereit, warten sie* nur *auf dein Versprechen,* den Pls morgen hinabbringen zu lassen. Der Tribun, dessen Entschluss **22** in oratio variata vorgetragen wird, **23** *rief etwa zwei* (τινὰς δύο, s. zu 19 14) *von den Centurionen herzu* und liess *200 Fussgänger, 70 Reiter und 200 Schleuderer* aufbieten: letztere hält man gewöhnlich für Trabanten, Leibgardisten, gemeint ist aber eine nicht nach römischer Art bewaffnete cohors levis, Auxiliartruppen, wohl die Jos. Bell. II 17 5 III 7 18 IV 1 3 genannten Schleuderer (funditores) und Wurfspiessschützen (jaculatores), so dass das ungriech. Wort δεξιολάβους (die mit der rechten Hand greifen) richtig durch die Variante A δεξιοβόλους erklärt wird; vgl. Egli, ZwTh 1884, 19—22. Diese Mannschaften sollten *von der 3. Nachtwache ab* bereit sein. Der Tribun will den Gefangenen möglichst sicher und rasch nach Cäsarea schaffen, um aller Verantwortlichkeit ledig zu gehen. Er schreibt daher an den dort residirenden Procurator Antonius Felix, einen Freigelassenen des Kaisers Claudius, Bruder des unter Nero eine Zeit lang vielvermögenden Pallas, durch dessen Verwendung der zuletzt von den Juden bei Nero verklagte tyrannische Beamte auch in der That der verdienten Strafe entgangen ist. Das Elogium — so nannte man später ein derartiges, auf einen Gefangenen bezügliche Begleitschreiben — *hatte* **25** *folgenden* τύπος = exemplar, wörtlich Form, Gepräge, *Inhalt.* Selbst die entschlossenste Apologetik reducirt die geschichtliche Richtigkeit desselben auf „die eigentlich bedeutsamen Momente“ (K. Schmidt 343). Der *würdigste Landpfleger Felix* **26** entspricht der Anrede Lc 1 3. Ganz wahrheitsgetreu ist der Bericht **27** nach 21 30—34 22 27 nicht. Doch ist es in Wirklichkeit der Verfasser von Act selbst, welcher hier von der Freiheit Gebrauch macht, wiederholte Geschichte nur in ungefähr zutreffender Quintessenz zu bieten.

Am meisten entsprechen sich noch **28** und 22 30, auch **29** und 6—9. Das Wort ἔγκλημα bedeutet sowohl die Anklage, wie das Verbrechen, dessen man angeklagt wird; daher ἔγκλημα ἔχειν = eines Verbrechens schuldig sein. *Da mir aber* **30** *angezeigt wurde, dass ein Anschlag im Werke sei:* dadurch, dass μέλλειν vor ἔσεσθαι nach ℵAB zu streichen ist, wird die Satzbildung nicht correcter; denn was vermisst wird, ist τῆς μελλούσης, oder aber es hätte heissen müssen μηνυθέντος δέ μοι ἐπιβουλὴν μέλλειν ἔσεσθαι. Zu streichen sind nach denselben Zeugen auch die Worte ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων. Dieselben werden ersetzt durch ἐξ αὐτῶν in ℵA, während B statt dessen liest ἐξαυτῆς von Stund an, natürlich mit ἔπεμψα zu verbinden. Das Schlusswort ἔρρωσο, wahrscheinlich nach Act 15 29 gebildet, fehlt in AB. *Während der Nacht führten sie* **31** *ihn nach Antipatris* auf der Strasse zwischen Jerusalem und Cäsarea; doch brauchten sie dazu jedenfalls noch einen Theil des folgenden Vormittags. Von dort zogen **32** nur *die Reiter* noch *mit ihm;* die übrige Mannschaft schien jetzt nicht mehr nöthig, da die Hauptgefahr beseitigt war. *Cäsarea* **33** nordwestlich von Jerusalem am Meer, war von Herodes dem Grossen an der Stelle des alten Stratons-Thurmes erbaut worden; in dieser „Kaiserstadt" hatten, als am nächsten und besten Hafenplatz, die Procuratoren ihre Residenz aufgeschlagen. Zur Ergänzung des Berichtes des Lysias stellt **34** der Procurator nur die Frage, *aus was für einer* (ποίας) *Provinz* er sei; Cilicien war eine kaiserliche, nicht senatorische. Verwahrt wurde der Gefangene **35** im Prätorium, dem von Herodes dem Grossen in Cäsarea gebauten Palaste, wo jetzt der Procurator wohnte. Dort also, nicht in einem gewöhnlichen Kerker, verblieb Pls nach 24 27 etwa 2 Jahre lang.

Gefangenschaft in Cäsarea. 24 1—26 32. Die *5 Tage* **1** sind wohl von der 23 33—35 gemeldeten Ankunft in Cäsarea an zu rechnen, und zwar sind der 1. und der letzte mitzuzählen, s. zu 11. Da kam der 23 2 erwähnte *Ananias mit etlichen Aeltesten,* welche als Gesandte das Synedrium vertreten (abermalige Verleugnung von 23 6—10), *und einem* öffentlichen Gerichts-*Redner,* causidicus, und *zeigten dem Procurator* Klage *an* wider Pls. *Nachdem dieser* **2** *gerufen war,* begann der gewerbsmässige Redner nach Uebung und Kunstregel damit, dem Machthaber **3** zu schmeicheln und sein Wohlwollen in Anspruch zu nehmen, ganz als hätte sich dieser die Verdienste eines sog. pacator provinciae erworben: *dass wir durch dich grossen Friedens theilhaftig werden und dass durch deine Fürsorge diesem Volke viele Verbesserungen* (διορθ. nach ℵAB, während κατορθώματα = Gelungenschaften: dass vieles glücklich ins Werk gesetzt wurde) *allseitig und allenthalben geschehen sind, erkennen wir* (das Object zu ἀποδεχ. admittimus cum assensu, probamus ist mit dem Particip τυγχάνοντες ausgedrückt, von welchem sowohl εἰρ. wie διορθ. abhängen) *mit aller Dankbarkeit an:* nachdem Felix abgegangen war, sahen die Juden die Sache von einer anderen Seite an und verklagten ihn wegen vieler Härten und Ungerechtigkeiten, Jos. Ant. XX 8 9. *Damit ich jedoch nicht mehr* als nothwendig **4** *dich behindere, bitte ich dich, mit deiner* dir eigenen *Milde uns in Kürze anzuhören.* Sie wollen **5** den Pls erfunden haben als λοιμός = pestis und Verursacher von *Aufständen* allenthalben, wo Juden wohnen, zugleich als *Vordermann der Sekte der Nazaräer:* verächtliche Bezeichnung der Christen unter Hinweis auf die Herkunft Jesu aus Nazaret, durch welche allein schon er zum falschen Messias gestempelt war, vgl. Joh 1 46 7 41 42. Zur Entweihung des Tempels **6** vgl. 21 28. Durch ὃν καί vor ἐκρατήσαμεν

wird εὑρόντες 5 zum Anakoluth. Ein Abschreiber, welcher die Erzählung ergänzen wollte, schrieb die in ℵAB (C hat hier Lücke) fehlenden, im Einzelnen auch nur mit vielen Varianten überlieferten Worte: ***und wollten ihn nach unserem Gesetz richten; 7 als aber der Tribun Lysias mit vieler Macht dazu kam, entriss er ihn unseren Händen*** **8** ***und befahl, dass seine Verkläger vor dich kämen.*** Wäre diese Einschaltung echt, so bezöge sich παρ᾽ οὗ auf Lysias; aber 20, wo Pls den Rath zurückgibt, zeigt, dass er selbst gemeint gewesen sein muss. Die Juden **9** *griffen mit an,* συνεπ. während rec. συνέθεντο wäre: „stimmten zu“. Die 2. Vertheidigungsrede des Pls 10—21 ist der Sprache (Bth 229) und, wie aus den Beziehungen auf die frühere Darstellung hervorgeht, auch dem Inhalte nach ganz lucanisch. Der 1. Theil widerlegt die Anklage auf Unruhestiftung 10—13. ***Seit vielen Jahren*** **10**, nämlich schon seit 53 war Felix nach Jos. Ant. XX 7 1 im Amte, konnte also den Charakter der Juden hinlänglich kennen, um den Handel mit Pls zu durchschauen. Im Vertrauen darauf ***bringe ich das mich Betreffende zu meiner Vertheidigung vor.*** Auch ist **11** die genaueste Erforschung des Thatbestandes möglich, da derselbe glücklicherweise noch ganz neu ist. Die 12 Tage werden verschieden berechnet, je nachdem man als 1. den Ankunftstag 21 15—17 oder wegen ἀφ᾽ ἧς ἀνέβην den des Besuches bei Jakobus 21 18 und die 5 Tage entweder voll oder so zählt, dass schon der Ankunftstag als 1. gilt. Jedenfalls fällt der Antritt des Nasiräats 21 26 auf den Tag nach dem Besuch und die Synedrialsitzung 22 30 auf den Tag nach der Gefangennehmung. Wieder verging ein Tag, bis 23 16 sein Schwestersohn die Verschwörung der Juden meldete; noch vor Mitternacht desselben Tages wurde Pls nach Cäsarea abgeführt 23 23 31. Am Morgen gelangt er dahin 23 32. Unklar bleibt also nur die Dauer des Nasiräats, s. zu 21 27. Nach Jerusalem war er gekommen, ***um anzubeten:*** der Verfasser hält an dem der Reise 20 16 untergelegten Motiv fest. Wie II Kor 11 28 wechselt auch **12** die LA ἐπίστασιν mit der späteren ἐπισύστασιν und ist jene in der II Mak 6 3 bezeugten Bedeutung *Andrang* festzuhalten: nicht einmal zu einem Stehenbleiben, Herumstehen der Leute hat er von sich aus Anlass gegeben (Wdt). Auch ***können sie*** **13** ***nicht darstellen,*** beweisen, ***wessen sie mich jetzt verklagen.*** Im 2. Theil der Rede 14—16 behandelt er den Klagepunkt 5 πρωτοστ. τῆς τ. Ν. αἱρέσεως. Keine neue, keine religio illicita verkündige er, sondern nur das wohlverstandene, prophetisch entwickelte, in seinem Erfüllungsstadium angekommene Judenthum: ***so diene ich dem väterlichen Gott,*** 22 3: auch den Heiden waren die überkommenen, ererbten Gottheiten unverletzlich. Das οὕτως wird aufgenommen mit πιστεύων ***glaubend Allem dem, was durch das Gesetz hin und was in den Propheten geschrieben steht:*** wenn hier Pls behauptet, zum AT nicht anders zu stehen, als wie die Juden selbst, so braucht der Schriftsteller solche Zweideutigkeit (Rnn, St-Paul 537) dem Pls keineswegs mit Bewusstsein in den Mund gelegt zu haben. Es entspricht dies vielmehr einerseits wenigstens dem Standpunkt der ältesten Christengemeinde, andererseits den apologetischen Interessen des Verfassers und seiner Zeitgenossen (s. Einl. II 5). Auf die Angabe der Glaubensnorm folgt in dem asyndetisch angeschlossenen Participialsatze **15** die des Glaubensinhaltes (K. Schmidt 274), worüber s. zu 23 6. ***Desshalb*** **16** ἐν τούτῳ, wie Joh 16 30: da dies meine religiöse Stellung ist, ***übe ich mich*** (ἀσκῶ = in eo laboro, studeo), ***ein unangestossenes,*** unverletztes ***Gewissen zu haben:*** das entsprechende ethische Moment. Der 3. Theil der Rede 17—21 behandelt den gefährlichsten Theil

der Anklage, die Beschuldigung der Profanation des jüd. Heiligthums 6. *Nach mehreren Jahren* 17 nämlich der Abwesenheit von Jerusalem *bin ich gekommen, meinem Volke,* in Wirklichkeit den Messiasgläubigen in dessen Mitte, *Almosen* (unpaul. Bezeichnung der Collecte Rm 15 25, I Kor 16 1—4, II Kor 8 und 9) *zu bringen und* Fest-*Opfer:* sollte sich letzteres, wie es 18 scheint, auf die Nasiräatsopfer 21 26 beziehen, so hätte die Darbringung solcher freilich nach 21 23—26 nicht in der Absicht der Reise nach Jerusalem gelegen. *Ueber diesen* Opfern **18**, während Pls sie darbrachte 21 27; die spätere LA ἐν οἷς würde auf die 17 ausgesprochenen Absichten zurückblicken: in quibus dum occupor. Zum *Geweihten* vgl. 21 24, zum *Volk und Lärm,* d. h. tosenden Volksauflauf 12. Will man nicht in polemischem Hinblick auf 5 οὐχ οὗτοι μέν ergänzen (Wdt), so muss man vor τινές einen Punkt setzen und den Beginn eines unvollendeten Satzes annehmen (dW). Oder **20**, da Abwesende keine Aussage thun können, *sie selbst sollen sagen, was:* εἰ vor τί hat rec. aus 19; dagegen folgt, als stünde τί ἄλλο, **21** das comparative ἤ: *als wegen dieses einzigen Wortes,* darob ich mich etwa müsste vergangen haben; s. zu 23 6. Die ganze Rede charakterisirt sich somit als eine Apologie des Christenthums vor der römischen Staatsmacht: Pls steht auf dem Boden des geschichtlichen Judenthums, wird gleichwohl wegen dogmatischer Differenzen von den Juden fanatisch verfolgt, kann sich aber im Uebrigen als bürgerlich durchaus unbescholten und politisch harmlos ausweisen. Felix **22** ἀνεβ. αὐτούς = ampliavit eos, sprach das Amplius aus, womit die Sache aufgeschoben, nicht aufgehoben war. Die Notiz ἀκριβ. εἰδώς (so gewiss = sciens wie 2 30 20 22, nicht percipiens) τὰ π. τῆς ὁδ. liesse sich zur Noth daraus erklären, dass in Cäsarea auch Christen waren und Felix während seines 7jährigen Aufenthaltes daselbst vom Christenthum genauere Notiz hatte nehmen können, als die Klage der Juden ihn hatte erkennen lassen. Andererseits aber liebt es der Schriftsteller, den römischen Staatsmännern eine unbefangene Kenntnissnahme vom Christenthum zuzuschreiben. So durchschaut auch Felix das Haltlose der Klage und spricht: nach Ankunft des Tribunen *werde ich in eurer Sache entscheiden:* διαγινώσκειν, vgl. 25 21, im Sinne von cognoscere = decernere. Einstweilen musste **23** *der Centurio ihn verwahren,* aber so, dass der Gefangene *Ruhe hatte,* in keiner Weise belästigt und gepeinigt wurde (doch s. 27) und sogar *die Seinigen,* seine Schüler, Freunde, Angehörigen, wohl als συναιχμάλωτοι Rm 16 7, Kol 4 10, Phm 23, bei sich sehen durfte. Seither mochte auch der Verfasser des Reiseberichtes den nunmehr zu schildernden Ereignissen wieder näher getreten sein. Wenigstens verschwinden von nun ab entschiedene Unwahrscheinlichkeiten (Wdt 507). Zunächst *kam* **24** Felix in das Gefängniss *mit Drusilla, seinem eigenen Weibe,* der 3. Gattin, die er hatte, während er ihr 2. Mann war. Ein cyprischer Jude mit Namen Simon (Magus? s. zu 8 25) hatte geholfen, sie, die Tochter des Herodes Agrippa, ihrem früheren Manne, einem König von Emesa, abwendig zu machen, Jos. Ant. XIX 9 1 XX 7 2. Neugierde treibt sie, den πρωτ. τῆς αἱρ. τῶν Ναζ. 5 einmal zu sehen und zu hören. Zu **25** vgl. Tac. Ann. 12 54: Felix cuncta malefacta sibi impune ratus. Er hoffte **26**, die Christen würden Geld zusammenlegen, um des Apostels Befreiung zu erkaufen, dachte vielleicht auch an die gesammelte Collecte 17. Daneben wollte er aber **27**, als ihm in der Person des, übrigens schon nach einem Jahre verstorbenen, Porcius Festus ein Nachfolger gegeben ward, *sich bei den Juden Dank* (χάριτα im NT nur noch Jud 4) καταθέσθαι = deponiren,

verdienen, was ihm freilich nicht gelungen ist, s. zu 3. Ueber die Häufung von Motiven bei Felix vgl. Ovb 422 f, Wzs 455; dagegen apologetisch Km, Urchrist. 22 f. *Den Pls liess er gebunden,* d. h. wohl mit einer Fessel an den bewachenden Soldaten, *zurück,* also in custodia militaris, s. 23 22 30 23 18. Schon am 3. Tag, *nachdem Festus* (vgl. Jos. Ant. XX 8 9—9 1, Bell. II 14 1) **25 1** die ἐπαρχία (hier von einer procuratorischen Provinz gebraucht, s. zu 23 34) *betreten,* begibt er sich, um die Hauptstadt des von ihm regierten Volkes kennen zu lernen, *nach Jerusalem,* wo sofort **2** *die Hohepriester* Klage *anzeigten,* wie 24 1. Durch solchen Strafantrag wurde das durch die ampliatio 24 22 unterbrochene Verfahren rechtsgültig wieder aufgenommen. Der Procurator weist ihre Bitte **3** mit dem Hinweis darauf **4** ab, dass sowohl *Pls in Cäsarea verwahrt werde,* wie 24 23, als auch er selbst demnächst dahin zurückkehren werde. Mit ihm sollen **5** gehen die mit der erforderlichen Amtsgewalt Bekleideten, οἱ ἐν ὑμῖν δυνατοί: weil der eben erst ins Land gekommene, mit den persönlichen Verhältnissen noch nicht vertraute Römer redet. *Sie sollen ihn verklagen, wenn an dem Mann etwas Unziemliches* (ἄτοπον wie Lc 23 41) *ist.* Wie dafür rec. τούτῳ bietet, so **6** πλείους ἢ δέκα statt οὐ πλείους ὀκτὼ ἢ δέκα und **7** statt αἰτιώματα = Beschuldigungen (sonst αἰτιάματα) καταφέροντες (= gegenbringend) αἰτιάματα φέροντες. Sonst vgl. 17 18 24 5 6, zu **8**, wo die 3 Hauptpunkte der Anklage namhaft gemacht werden, 24 12, zu **9** 24 27. Nachdem die Juden sich einmal in den römischen Rechtsgang gefunden und sich in der Residenz des Procurators eingestellt hatten, hätte dieser gern ihnen zu Liebe den Pls wieder vor ihr Gericht gebracht. Dazu bedurfte es aber, nachdem letzterer einmal als römischer Bürger der kaiserlichen Polizei übergeben war, seiner eigenen Einwilligung. Formal wenigstens würde auch das jüd. Tribunal noch unter Aufsicht und Vorbehalt der Bestätigung des Festus handeln: ἐπ᾽ ἐμοῦ. Pls aber **10** weiss, dass sein Schicksal entschieden wäre, falls er wieder nach Jerusalem gebracht werden sollte, macht daher von seinem Recht als römischer Bürger Gebrauch und appellirt von dem Stellvertreter des Kaisers an diesen selbst, wie Christen in Bithynien bei Plinius (Ep. 10 97) thun. Sein Gerichtsstand ist nicht der jüdische, und an den Juden hat er sich nicht verfehlt, *wie auch du besser weisst:* man sieht allerdings kaum ein, woher ihm dieses bessere Wissen erwachsen sein soll, und wenigstens 18—20 26 ist es nicht zu bemerken. *Habe ich nun* **11** (statt οὖν hat rec. γάρ) *Unrecht,* ἀδικῶ = in culpa sum, *so weigere ich mich nicht,* παραιτ. wende durch Bitten nicht ab, non deprecor, *zu sterben.* Andernfalls *kann mich Niemand* χαρίσασθαι = aus Gefälligkeit schenken, *ihnen preisgeben.* Die Appellation selbst ist 28 19 etwas anders motivirt, aber doch auch als Nothwehr den Klägern, wie hier den Rechtshütern gegenüber. Der *Rath* **12** ist nicht der jüdische, sondern der römische des Procurators, seine πάρεδροι, consiliarii, assessores. So tritt endlich das 19 21 23 11 geahnte Ziel der Lebensbahn deutlich in Sicht. Damals **13** besuchten den neuen Oberbeamten der jüd. Vasallenfürst Herodes Agrippa II., der die Aufsicht über den jerusalemischen Tempel führte, Sohn des 12 1—6 19—23 erwähnten Agrippa I. und seine durch allerhand wenig ehrenvolle Schicksale ausgezeichnete Schwester Berenice, die spätere Geliebte des Kaisers Titus. Ihnen **14** *legte Festus dar* (ἀνέθετο = enarravit) den Fall des Pls, vgl. 24 22, zu **15** aber 1 2 24. *Sie baten wider ihn um* καταδίκην = sententia damnatoria, wofür rec. δίκην = Strafe II Th 1 9, Jud 7. Die Antwort **16** wiederholt den Inhalt von 5; εἰς ἀπώλειαν hinter

ἄνθρωπον ist glossirender Zusatz; nur hier im NT steht bei Formulirung eines bekannten römischen Rechtsgrundsatzes πρίν mit Optativ ohne ἄν. Mit **17** correspondirt 6, wie 7 mit **18**. Da Pls schon so lange gefangen sass, vermuthete Festus ein Capitalverbrechen; *die Kläger aber brachten keine Beschuldigung* von der Art ὧν = ἐκείνων ἃ ὑπενόουν, wozu A noch πονηράν, B πονηρῶν, ℵ πονηρά fügen; spätere Zeugen haben nichts. Statt politischer Anklagepunkte fand er **19** *einige Streitfragen* wie 23 29 26 3 *bezüglich ihrer eigenen* δεισιδαιμονία, vox media, aber im Sinne des vornehmen Römers = superstitio. *Da ich aber wegen der betreffenden* (τούτων, nicht rec. τούτου) *Untersuchung in Verlegenheit war* **20**, lautet etwas beschönigend im Vergleich mit 9. Den Inhalt der Berufung enthält **21** τηρηθῆναι αὐτὸν εἰς τὴν τοῦ Σεβαστοῦ = Augusti, Venerandi διάγνωσιν, s. zu 24 22. Vom Transport Gefangener nach Rom wird auch sonst ἀναπέμπειν gebraucht. Das ἐβουλόμην **22** ist ganz unser *ich wollte,* wünschte wohl. Andern Tags nahen sie **23** *mit vielem Gepränge,* dazu auch die Tribunen der 5 in Cäsarea stationirten Cohorten. Zu **24** s. 2 15 22 22. *Die ganze Menge der Juden hat mich angegangen:* ἐντυγχάνειν mit dem Dat. der Gemeinschaft, sonst mit dem Gen. des Antheils. Zu **25** s. 11 26 31 32. *Nichts Zuverlässiges* hat er **26** *dem Herrn,* dem Kaiser, zu berichten, weil jüd. Leidenschaft den Gang der Verhandlungen beständig gestört und getrübt hatte. Das erste τί γράψαι ist hinter σχῶ mechanisch wiederholt worden; die guten Zeugen haben τί γράψω. Die ἀνάκρισις = Voruntersuchung hatte keinen Stoff für die literae dimissoriae ergeben. In letzteren sollten aber doch **27** irgend welche αἰτίαι = Anklagepunkte aufgenommen werden: worin diese bestanden, habe er noch nicht herausbringen können, was angesichts von 8 auffallend ist. Aber er hofft von Agrippa als einem Sachverständigen Aufklärung, und lediglich diesem zu Liebe war ja der ganze Auftritt überhaupt veranstaltet worden. Ihm steht daher auch laut Folgendem der Ehrenvorsitz zu. Das Ausstrecken der Hand 26 **1** bedeutet die Rednerstellung, das Schütteln 12 17 13 16 gebietet Schweigen. Die 3. Vertheidigungsrede des Pls 2—23 bietet eine Zusammenfassung der in den beiden früheren ausgeführten Motive. Im 1. Theil 2—8 constatirt Pls gelegentlich der Darlegung seiner Antecedenzien die Solidarität seiner Glaubensstellung mit dem Judenthum, besonders sofern letzteres eine Religion der Hoffnung ist. Weil Agrippa selbst Jude ist und sich auf jüd. Angelegenheiten versteht, erachtet es Pls **2** für ein Glück, sich vor ihm verantworten zu sollen hinsichtlich alles dessen, was ihm von jüd. Seite (Ἰουδ. artikellos wie 7 21 25 10) zur Last gelegt wird. Der Accusativ σέ **3** nach vorangegangenem Genetiv ist falsch; der Verfasser glaubte πρὸς σέ geschrieben zu haben. Zu **4** s. 24 14; τὴν ἀπ᾽ ἀρχῆς ist Epexegese zu τὴν ἐκ νεότητος. *Sie kennen* ihn **5** *von vornherein* (προγινώσκοντες) als *Pharisäer,* wie 22 3 23 6. Wie also die frühere, von Jugend auf bewiesene, Strenge seiner jüd. Frömmigkeit bekannt ist, so ist er **6** *auch jetzt* nicht etwa wegen Heterodoxie, sondern um des richtigen Glaubens an die den Patriarchen gegebene Verheissung willen in Anklagestand versetzt: *wegen der Hoffnung* wie 24 15 28 20. Nähere Ausführung folgt 22 23. Wie ungereimt es ist, wegen solchen treuen Haftens an der Nationalhoffnung Israels von dieser Nation selbst gehasst und verklagt zu werden, gibt **7** zu erkennen. Zu der idealen Bezeichnung als δωδεκάφυλον, vgl. Jak 1 1. Zwar waren nur 2 Stämme aus dem Exil zurückgekehrt, aber im Nationalbewusstsein Israels stand es nun einmal fest, dass das Volk aus den Nachkommen der 12 Söhne Jakobs bestehe. *Hofft es*

doch selbst, *indem es beharrlich bei Nacht und Tag Gottesdienst thut,* zu jener Verheissung *hinzugelangen:* καταντᾶν εἴς τι wie Phl 3 11. Die Frage 8 wird vielfach mit Bezug auf 25 19 erklärt und als Einleitung zu der folgenden Erzählung gefasst. Was gilt bei euch (Juden, als deren Vertreter Agrippa gegenwärtig ist) für unglaublich, wenn Gott einmal Todte erweckt? Also darf auch die folgende Erzählung auf Glauben rechnen (Ovb); oder: also hat auch mein, auf der Auferstehung beruhender, Messiasglaube keine andere Voraussetzung, als den gemeinjüd. Auferstehungsglauben (Wdt). Aber so gewiss die Frage in dieser Richtung vorbereiten soll, so steht sie doch in noch näherer Verbindung mit der 6 7 erwähnten Hoffnung, als deren Inhalt und Kern gemäss den Parallelen 23 6 24 15 die Auferstehung Todter zunächst einmal noch rein als Kategorie hingestellt werden soll. Freilich deutet die Frageform hin auf eine völlig unerwartete Schwierigkeit, die dem Apostel gerade bezüglich dieses consequenten Abschlusses der jüd. Weltanschauung entgegengetreten ist: *inwiefern* (unserer Ausdrucksweise würde etwa entsprechen: seit wann) *gilt es bei euch für unglaublich, wenn Gott Todte erweckt?* Der 2. Theil 9—18 stellt die Genesis des paul. Apostolats dar. Mit 9 μὲν οὖν geht die Rede zu einem neuen Punkt über, wird aber zugleich das ganze folgende Verhalten des Pls als Consequenz des Glaubens an Auferstehung dargestellt (Ovb): ἔδοξα ἐμαυτῷ = mihi ipsi videbar. *Vieles meinte ich thun zu sollen gegen den Namen Jesu,* vgl. 8 3 9 1 22 4 5. Bei der Verurtheilung seiner ἅγιοι 10 (ein nur für Christen verständlicher Ausdruck, s. zu 9 13) κατήνεγκα ψῆφον = calculum adjeci, gab ich mein Votum dafür ab. Dieses heftige Widerstreben 11 noch stärker zu kennzeichnen, *zwang ich sie zu lästern* (nämlich den Namen Jesu; vgl. Plin. Ep. 10 97 Christo maledicerent) *und verfolgte sie auch bis in die auswärtigen,* ausserhalb Palästinas gelegenen, *Städte.* Bei solchem Verfolgungsgeschäft 12 (ἐν οἷς wie 24 18) reiste er auch nach Damaskus. Aus den beiden vorangegangenen Erzählungen von der Bekehrung des Pls ist 13 der Mittag nach 22 6, das κατὰ τὴν ὁδόν wie 8 36 25 3 zu verstehen, wogegen 14 das Niederfallen zur Erde darauf schliessen lässt, dass die Begleiter entweder etwas gesehen oder etwas gehört haben, während sie 9 7 stehen und die Stimmen hören, aber nichts sehen, 22 9 umgekehrt nichts hören, aber das Licht sehen. Der Variation der Vorstellung entspricht es, wenn auch sonst bald Himmelsstimmen nur für diejenigen verständlich sind, für welche sie bestimmt sind (Dan 10 7), bald Himmelserscheinungen nur von denen, welchen sie gelten, gesehen werden (III Mak 6 18). Dass die Stimme *hebräisch,* d. h. aramäisch, redet, wird 9 4 (Saul!) vorausgesetzt, hier aber ausdrücklich bemerkt, weil Pls jetzt griechisch redet, also nicht wie 22 7 nach 21 40. Hier allein ist auch ursprünglich das Wort: *hart* ist es *für dich, wider Stacheln auszuschlagen,* weil der Ochse, wenn er nach altem Brauch gestachelt wurde, wie man jetzt bei uns zu peitschen pflegt, wohl zuweilen gegen den Stachel ausschlug, dabei aber nur sich selbst verwundete. Thörichtes und zugleich schmerzliches Widerstreben! Dazu hatte 16 die Christusvision statt, *um dich zu bestimmen zum Diener und Zeugen dessen, was du gesehen hast:* steht das μέ hinter εἶδες (BC syr. Uebersetzungen und Augustin) nicht, so ist das erste ὧν = τούτων ἅ, das zweite freilich nur dann, wenn man mit der einen Hälfte der Ausleger ὀφθήσομαι causativ fasst = videre faciam; ist es aber, wie wahrscheinlich, rein passivisch zu nehmen, so steht ὧν in diesem Falle = τούτων δι' ἅ: *wesshalb ich dir erscheinen werde.* Das ἐξαιρούμενος 17 ist

nach dem sonst bei Lc wie bei Pls vorkommenden Gebrauch von ἐξαιρεῖσθαι zu übersetzen eripiens (ältere Auslegung); vgl. Jer 1 8. Das Part. Präs. spricht gegen die sonst wegen der Parallele 9 15 sich empfehlende Uebersetzung eligens (Ovb, Wdt), nämlich aus den Heiden, wegen der hellenistischen Abkunft des Pls und seines römischen Bürgerrechtes, und aus den Juden, welchen er durch die Geburt angehörte, also aus der ganzen Menschheit; auf λαός und ἔθνη gleichmässig ist auch εἰς οὕς zu beziehen: Universalapostel wie 20. Was hier 16—18 zu Pls, sagt der erschienene Christus 9 15 16 vielmehr dem Ananias und sagt 22 14—16 Ananias selbst dem Pls, letzterem überdies 22 21 auch der Herr, aber gelegentlich einer späteren Erscheinung im Tempel zu Jerusalem. Den Zweck der Sendung gibt **18** ἀνοῖξαι an, und dieses wieder soll die Bestimmung haben τοῦ ἐπιστρέψαι, den Zweck des letzteren endlich bringt τοῦ λαβεῖν. Sonach wird auch die Heilung von der Blindheit 9 8 18 als Bild der Bekehrung zu fassen sein. Zum κλῆρος ἐν τοῖς ἡγιασμένοις vgl. 20 32, Eph 1 18. Der 3. Theil 19—23 charakterisirt seine apost. Wirksamkeit unter Juden wie Heiden. Gerade als frommgläubiger Pharisäer durfte er **19** der überwältigenden Macht himmlischer Erscheinungen keinen Widerstand entgegensetzen. Im Widerspruche mit Gal 1 17 22 wird **20** von einer sofort anhebenden Missionswirksamkeit des Pls erzählt in Damaskus, dann in Jerusalem und (καί theilt schärfer als τέ) im (εἰς ist ℵAB ausgefallen, aber unentbehrlich) ganzen jüd. Lande 9 27—29, endlich unter den Heiden. Der Inhalt der Predigt des Pls ist ohne jede Berücksichtigung des specifischen und wirklichen Paulinismus nach 20 21, Lc 3 8 geformt, sachlich etwa dem allgemeinen Niederschlag des Paulinismus im Bewusstsein der Heidenkirche entsprechend. Zu **21** vgl. 21 27 30 31, zu διαχειρ. 5 30. *Göttlicher Hülfe theilhaftig geworden* **22** steht er da, *vor Klein und Gross* wie 8 10 *bezeugend,* als Wahrheit kund thuend und bekräftigend, wie man sagt μαρτύρομαι τοὺς θεούς: ich rufe die Götter an und bezeuge damit. So noch 20 26, Gal 5 3, Eph 4 17. Viel häufiger im NT steht dagegen μαρτυρέω = ich gebe Zeugniss, und so namentlich μαρτυρούμενος 6 3 10 22 22 12; das wäre hier Einer, der von Jung und Alt ein gutes Zeugniss hat; vgl. 16 2. Aber die spät bezeugte LA kann gegen jene ältere nicht aufkommen. In diesem seinem Zeugniss behandelt er immer bloss solche theologische Probleme, mit welchen er die Schranken des von Moses und den Propheten Angekündigten nirgends zu überschreiten glaubt, nämlich **23** *ob,* von λέγων abhängig (Ovb), *der Christus dem Leiden ausgesetzt sei.* Dies war unter den ζητήματα 3 25 19 der 1. Fragesatz, über welchen er mit den Juden disputirte: ob der im AT geweissagte Messias denselben Weissagungen zufolge leiden müsse. Letzteres leugneten auf Grund der allgemein als messianisch geltenden Stellen die Juden, und so wurde ihnen „das Wort vom Kreuz «zum» Aergerniss“ I Kor 1 23, Gal 5 11. Weil dieses aber gehoben war, sobald die Juden die Auferstehung Jesu anerkannten, ergab sich als 2. Fragepunkt, *ob als Erster aus der Auferstehung Todter* nach I Kor 15 23, Kol 1 18 *er Licht verkündigen werde sowohl dem Volke* Israel *als auch den Heiden,* Eph 2 17. Wie im AT die Offenbarung in Gesetz und Prophetie „Licht Jahve's“ ist Jes 2 5, so im NT das Evglm II Kor 4 4. Die letzten Worte veranlassen den ungeduldig werdenden Procurator **24**, den Redenden zu unterbrechen mit dem Zuruf, seine theologischen Studien (γράμματα = literae, bei den Juden = Theologie wie Joh 7 15, II Tim 3 15) hätten ihn verrückt gemacht, vgl. II Kor 5 13. Pls aber redet **25** *Worte der Wahrheit*

und Besonnenheit und kann sich **26** zum Beweis dafür auf Agrippa berufen, welcher die geschichtlichen Beziehungen und Voraussetzungen dessen, wovon er spricht, wohl kennt. Denn *dieses,* das christl. Urdatum des Auftretens Jesu als Messias, *ist nicht in einem Winkel geschehen,* sondern öffentlich, in der Hauptstadt Palästinas. Um Thatsächliches also handelt es sich, nicht um Hirngespinste. Statt weiter auszuführen, wie die notorischen Thatsachen auch den von den Propheten geweissagten entsprechen, wendet er sich **27** direct an den König, setzt ihm stark zu, um ihn, falls er die Prämisse, den Glauben an die Weissagungen, einräumen sollte, sofort auch zum folgerichtigen Glauben an die Erfüllung zu nöthigen. Der König entledigt sich **28** der aus dem, ihm ins Gewissen geschobenen, Glauben an das AT sich ergebenden Zwangslage mit der anerkennenden Bemerkung: *mit Wenigem* (wie Eph 3 3, ἐν instrumental und ὀλ. quantitativ, also weder = propemodum, was sprachwidrig, noch = brevi tempore, was nur bei der LA πολλῷ 29 möglich wäre) glaubst du (πείθῃ) einen Christen aus mir zu machen, wie Mt 23 15 προσήλυτον ποιεῖν, oder *überredest* (πείθεις nach allen ausser A) *du mich, ein Christ zu werden,* nach rec. γενέσθαι, während die LA ποιῆσαι ℵB den Widersinn ergibt: du überredest mich, dass ich einen Christen mache. Gegen die Uebersetzung „du versuchst mich zu überreden, um einen Christen zu machen", zeugt vor Allem die von ihrem Urheber Bth 298 angerufene Autorität Kühner's, Gr. Gramm. § 473 7. Indessen konnte ein wirklicher Jude dem altheiligen Namen Χριστός auf keinen Fall eine Benennung für eine schismatische Sekte des Judenthums entnehmen. Dass aber etwa Agrippa als durch und durch ethnisirt dargestellt werde (K. Schmidt 167f 298f 303f), steht in directem Widerspruche mit 27; s. zu 11 26. Die Antwort **29** lautet *ich möchte wohl zu Gott beten,* bzw. wünschen (für εὐξαίμην AB bietet ℵ fehlerhaft den Indic. εὐξάμην) *sowohl durch Weniges als durch Grosses,* sei es mit kleinem, sei es mit grossem Aufwand von Redekraft, koste es viel oder wenig (Ovb) oder: um Weniges und um Grosses, d. h. um Alles (Ew); jedenfalls muss ἐν ὀλίγῳ wie 28 zu πείθεις, so hier zu εὐξ. gehören, wenigstens bei der LA μεγάλῳ ℵAB, während bei πολλῷ und der entsprechenden zeitlichen Fassung die Verbindung mit γενέσθαι möglich und der Sinn planer wäre, wenn nur eben nicht σήμερον schon als zeitliche Bestimmung dabei stünde. Ueber *diese Bande* s. zu 24 23 27. Der König will **30**, da er sich dem mit immer machtvollerem Ernst auf ihn eindringenden Apostel gegenüber nicht im Gleichgewicht halten zu können getraut, den Verhandlungen ein Ende machen; die Anwesenden stehen nach der Ordnung ihres Ranges auf, ziehen sich **31** aus dem 25 23 genannten Hörsaal zurück und wiederholen schon 23 9 29 25 25 berichtete Bemerkungen. Agrippa insonderheit findet **32** *In Freiheit gesetzt sein konnte* bereits *dieser Mensch, wenn er nicht* gethan hätte, wie 25 11 berichtet war.

Die ganze Erzählung von der 2jährigen Haft des Apostels in Cäsarea unter den 2 Procuratoren Felix und Festus fliesst wie aus Einem Gusse ohne Fugen und Ecken dahin und lässt planvolle Anlage und schriftstellerische Kunst besonders darin erkennen, dass die beiden Acte im Grunde denselben Inhalt aufweisen, nach demselben Schematismus aufgebaut sind. Beiderorts wiederholen sich die gleichen Motive der Anklage, der Mordanschlag der Juden, ihr Auftreten vor dem römischen Tribunal mit der Anklage, das Verhör, die Unmöglichkeit einer stichhaltigen Beweisführung, das Festhalten des Pls am römischen Forum, der Schutz, den er hier findet, die Anerkennung seiner Unschuld seitens des Procurators (Br I 240, Ovb 364 425). Am meisten Anspruch auf Glaubwürdigkeit hat in dieser Doppeldarstellung die 2. Reihe, nach deren Muster die 1. gestaltet, bzw. vervollständigt sein mag, s. zu 24 23 (Wdt 505 f). Durchweg aber ist Alles auf die Apologie des Christenthums vor der römischen Staats-

macht abgelegt (Pfl 597 f): der Gründer der Heidenkirche erscheint als verfolgt von der fanatischen Judenschaft, geschützt aber durch die Gerechtigkeit der Römer. Darum auch die 3 Vertheidigungsreden, welche sicher ganz auf Rechnung des Schriftstellers kommen, sich nur um denselben Punkt drehen (Zl 288): dass nämlich Pls einerseits als orthodoxer Jude und Pharisäer ganz auf dem Boden der väterlichen Religion stehe (24 14 25 8 26 4 5 22), mit deren messianischer Hoffnung Ernst zu machen (24 15 21 26 6 23) er andererseits durch einen unausweichlichen Zwang von oben her genöthigt worden sei (26 9—21). Eine solche Stellung einzunehmen, lag dem Christenthum im Jahrh. der Apologeten allerdings nahe genug. Dem Pls der Geschichte entspricht sie um so weniger, als, wenn fortwährend der Erweis seiner Unschuld nicht bloss der römischen Polizei, sondern selbst der jüd. Hierarchie gegenüber so vollständig erbracht wird, dass auch der Jude Agrippa sie anerkennen muss, zuletzt nur Eines nicht mehr begreiflich ist — seine fortdauernde Haft und seine Deportation nach Rom (Wzs 215 454—461).

Die Romreise. 27 1—28 15. Als die Zeit zur Ausführung des 25 12 gefassten und 25 25 (ἔκρινα) angekündigten Beschlusses gekommen war, übergab man 1 die zum Transport bestimmten Gefangenen dem Centurio der σπεῖρα σεβαστή, einer cohors auxiliaris, ursprünglich zum Heere Agrippas gehörig, die das Ehrenprädicat Augusta führte, wie auch viele legiones, alae und sonstige cohortes (Schr, ZwTh 1875, 413—422, Egli ebend. 1884, 16—19); die unsrige war überdies vielleicht aus Sebastenern (Samaritern) gebildet, wie auch Jos. Ant. XX 6 1, Bell. II 12 5 sebastenische Soldaten beim römischen Militär kennt. Der directe Verkehr zwischen Cäsarea und Rom war nicht bedeutend; man benutzte daher 2, um die Gefangenen einmal vor der Hand bis nach Vorderasien zu bringen, ein Schiff, dessen Herr in Adramyttium, einer Seestadt Mysiens, wohnte, und das heimfahrend *die Asien entlang liegenden Küsten beschiffen,* anlaufen *sollte.* Begleiter des Pls waren der Verfasser des Reiseberichtes und Aristarchus, s. zu 19 29. In *Sidon* (s. zu Mt 11 21) 3 *erlaubte Julius, der mit Pls menschenfreundlich verkehrte* (vgl. 43 28 14), *zu den Freunden zu gehen und ihrer Pflege zu geniessen,* seinen Reisebedarf zu vervollständigen u. s. w. Zur nun folgenden Beschreibung der Seefahrt, einem der instructivsten Documente für Kenntniss des antiken Schifffahrts- und Seewesens, vgl. Brn 142—205. *Und* 4 *von da fuhren wir ab und schifften unter Cypern hin,* vor dem Westwind durch das erhabene Ufer (wahrscheinlich das nördliche), an dem sie sich hielten, geborgen; gegen einen angeblichen terminus nauticus, besagend, dass sie unterhalb der Insel vorbeifuhren, d. h. sie links liegen liessen (Brn 155), vgl. 7. Dann 5 *nachdem wir das bei Cilicien und Pamphylien* gelegene *Meer durchschifft hatten, kamen wir gen Myrra* (so B) oder Myra, eine nur 20 Stadien vom Meer landeinwärts gelegene Stadt *in Lycien;* unmöglich ist die LA von ℵA vg Λύστρα. Das bei Westwind stattfindende mächtige Rückschwellen des an der syrischen Küste sich stauenden Wassers hatte sie so weit vorwärts gebracht; und nördlich zu steuern, war auch bei Westwind möglich. Eine Gelegenheit, nach Italien zu kommen, fand sich in Myrra, wo 6 *uns der Centurio auf ein alexandrinisches Schiff brachte:* ἐμβιβάζειν vox nautica, wie sofort noch mehrere nachfolgen. Eine *langsame Fahrt* 7, wie im stürmischen Herbst begreiflich, brachte zwischen dem Festlande und Rhodus durch *mit Mühe gen Knidus,* der karischen Seestadt, *wo der Wind uns nicht ankommen,* landen *liess.* Da derselbe jetzt nicht mehr von Westen, sondern von Norden kam, trieb er das Schiff vom Lande gegen Kreta zu. Wie 4 unter Cypern, so *schifften* sie nunmehr *bei* dem östlichen Vorgebirge *Salmone unter Kreta hin,* indem sie 8 nur mit *Mühe sich an der Küste hielten* (legere oram) und so endlich den noch heute Limenes Kali = Schönhafen

genannten Ort erreichten, nahe bei der Stadt *Lasäa* (Lassäa, Lasea, Allassa, Thessala, Thalassa): lauter Bereicherungen der alten Geographie. Die Stadt, die man wohl vom Hafen aus sah, könnte höchstens in Ἁλαί des Stadiasmus maris magni 322 323 wiedergefunden werden (Brn 158). *Da aber* 9 seit Beginn der Schifffahrt schon *viele Zeit vergangen und die Fahrt* (πλοός spätere Form statt πλοῦ) *bereits gefährlich war, weil nämlich auch die Fasten* des grossen Versöhnungstages Lev 16 29 23 26—32 in der herbstlichen Tag- und Nachtgleiche, um welche Zeit der Seemann im Alterthum sein Schiff in die Winterlage zu bringen pflegte, *bereits vorüber waren, ermahnte Pls* 10 *und sprach zu ihnen: Ihr Männer, ich sehe, dass* nur *mit Ungemach* (ὕβρις keinesfalls subjectiv = Uebermuth, Vermessenheit, eher Unbill des Geschicks, iniuria tempestatis, vgl. Jos. Ant. III 6 4 ἀπὸ τῶν ὄμβρων ὕβρις, welche Parallele aber noch directer auf den passivischen Begriff Vergewaltigung, wie II Kor 12 10, führt, vgl. auch 21) *und grosser Schädigung nicht allein für die Ladung und das Schiff, sondern auch für unser Leben die Fahrt vor sich gehen wird:* Worte eines auf diesem Gebiet Erfahrenen, II Kor 11 25 26. Dabei sind 2 Structuren vermengt: ὅτι und μέλλειν. Der Centurio aber 11 *folgte* dem entgegengesetzten Rathe des *Steuermanns* und des *Schiffsherrn,* Rheders, in dessen Dienst jener stand und der den Nachtheil einer langen Ueberwinterung in Anschlag brachte. Sie brachen 12 von dem *zum Ueberwintern ungeeigneten* Ort auf, um wo möglich die auf der Südküste gelegene Hafenstadt *Phönix* (Stadiasmus 328, Ptol. 3 17) zu erreichen, deren *Hafen* (λιμένα ist Apposition zu Φοίνικα) *gegen Südwest* λίψ = Africus *und Nordwest* χῶρος = Caurus *blickt* (βλέπειν wie spectare), d. h. gegen Westen, während die ihn umgebenden Küsten nord- und südwärts gerichtet sind. Ausserdem war er auch durch die davor liegende Insel Aradus gedeckt. Diesen *Vorsatz glaubten sie* 13 um so mehr *in der Gewalt zu haben,* d. h. ausführen zu können, als *ein Südwind* νότος = Auster *gelinde wehte, hoben* also die Anker und *fuhren näher* (ἆσσον, Compar. von ἄγχι, woraus vg die Stadt Ἄσος Plin. H. n. 4 12 macht) *an Kreta hin.* Jetzt aber 14 *warf sich* (ἔβαλεν intransitiv) κατ᾽ αὐτῆς (kann heissen „gegen sie“, die Insel Kreta, oder „von ihr herab“, was zu der Wirkung des Sturmes besser passt) *ein Wirbelwind,* genannt εὐρακύλων nach ℵAB = Euroaquilo, Ostnordostwind; die spätere LA εὐροκλύδων führt auf den Sinn Eurus fluctus excitans oder richtiger fluctus Euro excitatus, wogegen εὐρυκλύδων den breite Wogen bringenden Wind bezeichnen würde. Dem können sie 15 nicht *ins Gesicht sehen,* Widerstand leisten (falsch Brn 37 168: die Augen, den Kopf des Schiffes, in den Wind bringen), *gaben* daher das Schiff dem Winde *preis, liessen sich dahintreiben* und konnten 16, als sie *unten an einem Inselchen, Klauda* (ℵ) oder Kauda (B), auch Gaudos genannt (jetzt bei den Griechen Gaudo, bei den Italienern Gozzo, südlich von Kreta, nicht zu verwechseln mit der gleichnamigen grösseren Insel bei Malta), *vorbeifuhren, kaum des* zum Schiffe gehörigen *Bootes,* welches der Sturm abzureissen drohte, *mächtig werden,* um es heraufzuziehen, was nur, so lange sie von der Insel einigermaassen gedeckt waren, möglich schien. Nachdem dies 17 geschehen, *wandten sie Schutzmittel an,* Ketten, Gurte, Klammern, Taue, womit sie *das Schiff unterbanden,* indem sie dieselben eher wagerecht um das Schiff legten (Brn 170 f 182 f), als unter dem Schiff durchzogen. Dieses hatte sich nämlich quer vor den Wind gelegt und bewegte sich um seine Längenachse, wodurch

die Schiffsplanken gelockert werden mussten. Um daher beide Seiten zusammenzuhalten, griffen die Schiffsleute zu der obigen Maassregel (ceintrer un vaisseau, to frap a ship), *strichen* zugleich, damit das Schiff nicht kopfschwer werde, *die Segel* (diesen Sinn gibt der Zusammenhang dem allgemeineren Begriff σκεῦος, Schiffsgeräthe; nach Brn 177 f dagegen wäre der Schleppanker gemeint, den man herabliess, um den Fortgang des Schiffes nach Möglichkeit zu hemmen), aus *Furcht, auf die Syrte*, die grossen Sandbänke an der Nordküste Afrikas, auf welche der das Schiff treibende Nordostwind es leicht hätte verschlagen können, *zu gerathen* (ἐκπ. wie 26 29 von Schiffen und Schiffbrüchigen gebräuchlich), *und liessen sich so*, langsamer jedenfalls, als mit Segeln der Fall gewesen wäre, *dahintreiben. Andern Tags* 18 *warfen sie*, um das Schiff vor Aufstossen zu bewahren, die Ladung *hinaus*, welcher 19 Tags darauf auch ἡ σκευή folgte, das Schiffsgeräthe. Bei völlig bedecktem Himmel war 20 die antike Schifffahrt, weil ohne Compass, rathlos, ohne Möglichkeit der Orientirung. Der anhaltend aufdrängende (ἐπικ.) Sturm raubt daher forthin (λοιπόν) jede Hoffnung, mit dem Leben davon zu kommen, so dass Verzweiflung und Seekrankheit 21 zur ἀσιτία = jejunatio führen, den Leuten auf dem Schiff jede Lust, sich mit Speise und Trank zu stärken, benehmen. Die Rede des Pls auf dem Schiff 21—26 gehört formell (Bth 313) und materiell (s. zu 23 24) dem Autor ad Theophilum an und stimmt darum nicht genau mit den Voraussetzungen, von welchen Pls im Reisebericht vorher 10 (worauf doch die Ausdrücke hier zurückweisen) und nachher 31 ausgeht, gilt daher als Einschaltung in den Reisebericht (Zl 515, Ovb 455 f, Hgf 592). Ihr hättet euch dies *ersparen* dürfen: κερδαίνειν = lucrificare von demjenigen Gewinn, der durch Unterlassung gemacht wird. Statt eines Gegensatzes zu μέν wird schonend von der Vergangenheit und den Vorwürfen, die sie mit sich führt, 22 auf die Gegenwart und ihre Aufgaben verwiesen: καὶ τὰ νῦν 20 32. *Denn kein Verlust einer Seele wird aus eurer Mitte statt haben ausser des Schiffes* Verlust. Die Erscheinung 23 24 erinnert an 18 9 23 11, das ᾧ λατρεύω an Rm 1 9. Die Aufforderung 25 wäre an den Schiffsleuten spurlos vorübergegangen, vgl. 30 42, und 26 sieht aus wie ein vaticinium ex eventu 28 1. Seit der Abfahrt von Schönhafen 13 treiben sie 27 schon die 14. Nacht umher auf dem Ἀδρίας: so heisst im Alterthum häufig das ganze Meer zwischen Italien und Griechenland, ja sogar noch um Sicilien. Man braucht also nicht anzunehmen, das Schiff sei plötzlich nach Norden verschlagen worden an die dalmatische Küste, wo auch eine Insel Melita (heute Meleda) 28 1 liegt. *Die Schiffer* verspürten Brandung und *vermutheten* daher, *dass sich ihnen ein Land nähere:* προσάγειν nautischer Ausdruck im Gegensatz zu ἀναχωρεῖν recedere. Dies bestätigte sich, als sie 28 *das Senkblei warfen* und zuerst 20, bald darauf, *nachdem sie kurze Entfernung gemacht*, 15 *Klafter* (nach Herod. 4 41 der hundertste Theil eines Stadiums, also 1,85 Meter) *fanden. In Furcht* 29, *auf rauhe Oerter*, Felsenriffe, *zu stossen*, d. h. zu stranden, *warfen sie vom Hintertheil des Schiffes 4 Anker aus* (Caes. B. civ. 1 25 naves quaternis ancoris destinabat, ne fluctibus moverentur) *und wünschten, dass es Tag würde.* Jetzt aber 30 *suchten die Schiffsleute* verrätherischer Weise *zu fliehen und liessen das Boot* (vgl. 16 17) *in das Meer herab unter dem Vorwande* (προφάσει adverbial wie sonst πρόφασιν: angeblich, als beabsichtigten sie), *vom Vordertheil aus Anker hinauszuziehen*, nämlich um sie alsdann in das Meer zu werfen und das Schiff so noch weiter zu festigen; in Wirklichkeit wollten sie

es mit den Soldaten und Gefangenen seinem Schicksal überlassen. Dieses aber hätte, wie Pls **31** erklärt, ohne die weitere Beihülfe Aller nur der Tod (trotz 24!) sein können. Da *liessen* **32** die Kriegsknechte das noch an einem Ende hangende Boot ins Meer *fallen,* indem sie *die Taue entzwei hieben.* Damit war das Unternehmen vereitelt. Jetzt aber galt es, sich für die neue Arbeit zu stärken, welche **33** der anbrechende Tag auferlegen sollte. Pls erinnert daher, wie lange schon (vgl. 27) sie *nichts* (Ausreichendes, also nicht buchstäblich zu nehmen) *zu sich genommen hatten.* Anderes konnte vor völligem Tagesanbruch doch nicht wohl vorgenommen werden. Speisegenuss ist **34** πρὸς τῆς ὑμετέρας σωτηρίας = e salute vestra, von eurer Rettung her, gereicht zur Rettung. Die Aussicht auf solche wird motivirt: *es wird euer keinem ein Haar vom Haupte umkommen,* sprichwörtlicher Ausdruck für die 24 in Aussicht gestellte völlige Unversehrtheit, s. zu Lc 21 18, Mt 10 30. Daher die Vermuthung, auch 33—35 sei in den Reisebericht eingeschoben (Ovb 458 f, dagegen Wzs 462). Pls **35** *nahm Brod und dankte Gott vor Allen und brach es* (wie Lc 24 30, aber vom Vertheilen ist hier keine Rede) *und fing an zu essen,* machte in der gottesfürchtigen Weise des geborenen Juden den Anfang, gab den Uebrigen ein wirksames Beispiel, so dass diese **36** *auch ihrerseits ihren Theil Speise nahmen.* Anstatt der 276 hat **37** nur B bloss 76 Seelen; das Schiff muss zu den grösstgebauten gehört haben. Die abermalige Erleichterung **38** war durch die abnehmende Tiefe 28 geboten: der letzte Versuch, das Schiff über Wasser zu halten. Nachdem die Fracht schon 18 über Bord geworfen war, scheint *das Getreide* entsprechend dem κορεσθέντες die Lebensmittel, den Mundvorrath zu bedeuten. Aber dessen konnte man doch noch immer bedürftig sein, während 18 nur auf Auswurf eines Theiles der Fracht führt. Das Schicksal der Schiffenden musste der **39** anbrechende Tag entscheiden. Dieser brachte den Anblick eines Meerbusens mit einem flachen Gestade: αἰγιαλός im Gegensatz zu der bei den Inseln des mittelländischen Meeres gewöhnlichen ἀκτή. Um so leichter liess sich *das* nicht mehr tief gehende *Schiff* an dieses Ufer *treiben:* die an das Gestade rollende Woge sollte es heben, beim Zurückfallen auf dem Strand lassen, wobei dann die Menschen, vor Wiederkehr der Woge, das Land erreichen mochten. Alles was wir **40** erfahren, spricht wie 37 für die Grösse des Schiffes. Der abgehauenen Anker waren es nach 29 allein am Hintertheil 4; zugleich *lösen sie die Bande der Steuerruder,* womit diese festgebunden worden waren, so lange man nicht zu steuern vermochte (Brn 102 f 201). Die Alten besassen nämlich noch nicht unsere Steuerruder hinten am Schiff, sondern bei allen irgend grösseren Schiffen 2 lange Ruder, die Steuerremen, an beiden Seiten des Hintertheils. Hierauf ziehen sie den ἀρτέμων auf: ob darunter das Segel des vornübergeneigten Vordermastes, sonst δόλων, oder ein kleines Besansegel am Hintertheil des Schiffes, sonst ἐπίδρομος, noch heute aber artimone genannt, zu verstehen sei, hängt von dem Urtheil über die Zweckmässigkeitsfrage ab; für diese aber gilt die seemännische Regel: die Vordersegel ziehen, die Hintersegel steuern. Die nautischen Autoritäten entscheiden für das Erstere (Brn 68 79 201). Bei anschwellendem Wind, τῇ πνεούσῃ scil. αὔρᾳ, steuern sie (κατέχειν vox nautica) nach dem Lande, gerathen aber **41** *auf einen* zweimeerigen Ort, d. h. wohl Aussengrund oder *Untiefe,* Sandbank, Erdzunge, vielleicht die jetzt in St. Pauls-Bai auf Malta sogenannte St. Pauls-Bank. Sie *trieben es* daher vollends *auf:* ἐπέκειλαν ℵAB eine sonst

nicht nachzuweisende Aoristform, wofür Spätere ἐπώκειλαν von ἐποκέλλειν lesen; sie liessen das Schiff stranden. *Das Vordertheil blieb, nachdem es sich festgestämmt, unbeweglich.* Der Centurio aber hiess **43** die, welche schwimmen konnten, sich zuerst ins Meer stürzen (ἀπορρίπτειν intrans. = se projicere), die Anderen **44** *auf Brettern* und anderen Schiffstrümmern sich retten. Am Lande angekommen, *erfuhren wir* 28 **1** mit Beziehung auf 27 39, *dass die Insel* (vgl. 27 26) *Melita heisse.* Auch die βάρβαροι **2** führen mit nichten auf Meleda (s. zu 27 27), da vielmehr die Einwohner von Malta als punischer Abstammung so heissen. *Sie erwiesen uns ungewöhnliche* (wie 19 11) *Freundlichkeit und nahmen uns Alle auf* (προσλαμβ. wie Rm 14 1), *nachdem sie wegen des eingetretenen Regens ein Feuer angezündet.* Auch *Pls raffte* **3** *einen Haufen Reiser zusammen,* da *kam von wegen* (ἀπό nach ℵABC, nicht ἐκ) *der Wärme eine Otter heraus* (noch bezeichnender wäre die LA διεξελθοῦσα) *und erfasste* (καθῆψεν, Besserung seit C ist καθήψατο) *seine Hand.* Neuere nehmen entweder an, dass sie ihm ringelnd an der Hand hing, ohne zu beissen, oder dass sie sich zwar eben durch den Biss befestigte, aber, gleich den Schlangen in dem heutigen Malta, nicht giftig war. Letzterer Ansicht sind aber weder die Eingeborenen, noch der Schriftsteller. Der Schluss **4**, der *Mensch* müsse *jedenfalls ein Mörder* sein, lag um so näher, als Pls ein Gefangener war. Die Verbrechen rächende Göttin Dike war übrigens nicht bloss dichterische Personification, sondern wurde z. B. in der Hafenstadt Megaris in besonderem Heiligthum verehrt. Ihre Mutter ist Themis, die ordnende Weltmacht, ihre Schwestern Eirene und Eunomia. Im alexandrinischen Zeitalter wurde sie als Sternbild der Jungfrau an den Himmel versetzt. Da nun Pls **6** weder anschwoll, noch gar plötzlich todt niederfiel, *ihm* überhaupt *nichts* Ungehöriges, *Uebles widerfuhr, schlugen sie um und sagten, er wäre ein Gott,* wie 14 12. *In der Umgegend* **7** *besass Publius,* der Legat des römischen Prätors von Sicilien, *ein Landgut,* auf welchem er *uns,* d. h. ausser Pls und seinen Begleitern jedenfalls auch den Centurio, provisorisch, bis für anderweitige Unterkunft gesorgt war, daher *drei Tage lang,* aufnahm. Den Vater des Wirthes **8**, der an Fieberanfällen und Ruhr krank darniederlag, heilt Pls durch Gebet. In Dankbarkeit versehen die Eingeborenen **10** die Reisenden mit τὰ πρὸς τὰς χρείας, den nöthigen Lebensmitteln und Reisebedürfnissen. Doch wird solches nur vorläufig erzählt, da **11** die Abfahrt erst nach 3 Monaten, im nächsten Frühling geschah, abermals wie 27 6 auf einem alexandrinischen Schiff, mit dem auf dem Vordertheil, wie noch heutige Sitte, angebrachten Schiffswappen, παράσημον = insigne; doch scheint hier das, sonst freilich immer nur in nachtheiliger Bedeutung vorkommende, Adjectiv παράσημος zu stehen: *bezeichnet mit den Dioskuren,* den Zwillingen Kastor und Pollux als Schutzpatronen der Schiffsleute. So kamen sie herüber nach Sicilien **12**, *blieben 3 Tage* im heutigen Siragosa, *schifften* **13** um die Ostküste der Insel *herum,* legten beim heutigen Reggio an, *und da andern Tags ein Südwind entstanden war, kamen wir als zweitägige nach Puteoli,* d. h. sie brauchten bei günstigem Wind zu dieser Reise nur 2 Tage. Ueber die Schnelligkeit der Seereisen in Act s. Einl. zu Kor XVI 3ᵇ. Bei Philostrat, Apoll. 8 14, braucht man von Puteoli nach Tauromenium durch die Meerenge von Messina 3 Tage; noch Göthe brauchte, freilich bei schlechtem Wind, von Messina nach Neapel sogar 4 Tage. Jetzt fährt diese Strecke ein Dampfer in einer Nacht. Uebrigens hatten die alexandrinischen Schiffe allein das Recht, zwischen

Capri und Cap Minerva ein Topsegel zu behalten (Seneca, Ep. 77). Damals war der Hafen des Golfs nicht in Neapel, sondern im heutigen Pozzuoli, der Stätte des Weltverkehrs, da Mast an Mast ragte, bei stark orientalisch gemischter Bevölkerung. Dort gab es **14** auch Christen. Von diesen wurden Pls und die Seinigen gebeten, bei ihnen zu bleiben: so bei der LA παρ' αὐτοῖς ℵAB; dagegen wäre rec. ἐπ' αὐτοῖς mit ἐπιμεῖναι zu verbinden. Hier scheint die Quelle verkürzt oder abgebrochen, daher die Notiz, dass *wir nach Rom kamen,* 16 wiederholt wird (Wzs). Während dieser Woche konnten die römischen Christen durch Handelsgeschäfte, Briefe, Boten Kunde vom Kommen des Pls erhalten haben; sie gehen ihm daher **15** auf der Via Appia entgegen. Auf diese führt nämlich von Pozzuoli aus bei der Solfatara ein noch jetzt ersichtlicher Römerweg, welcher jene seit 312 v. Chr. erbaute Heerstrasse bei Capua erreichte. Von da ging es ziemlich geradlinig über Sinuessa, Formiae, Terracina und durch die pontinischen Sümpfe an den Rand des Albanergebirges bei Rom. Solche Strassen gaben Anlass zu weiteren Unternehmungen, Wirthshäusern, Verkehrsstationen mit Mittelpunkten, welche fora hiessen. In den Sümpfen zwischen Terracina und Aricia lag *Forum Appii,* 43 römische Meilen von der Hauptstadt entfernt. Andere hiessen von den Fortsetzern der Strasse Forum Aurelii, Cassii, Cornelii, Julii u. s. w. Ein anderes Gasthaus, *Tres Tabernae* (Dreizabern), lag noch 10 Meilen näher bei Rom. Dort wurde der Zug von einem anderen Theil der römischen Christenheit erwartet. *Pls* aber, *da er sie sah, fasste Muth.*

Pls in Rom. 28 16—31. Nach εἰς Ῥώμην **16** fahren spätere Zeugen fort: *übergab der Centurio die Gefangenen dem* στρατοπεδάρχῃς = praefectus praetorio, *Obersten der* kaiserlichen *Leibwache:* als solcher fungirte bis Frühjahr 62 Burrus, nach dessen Tod 2 praefecti ernannt wurden, Tac. Ann. 14, 61. Die Kaserne der Prätorianer, darin auch die aus den Provinzen eingelieferten Staatsgefangenen bewahrt wurden, befand sich im Nordosten der Stadt, etwa beim heutigen Bahnhofe. *Dem Pls* aber *wurde erlaubt, für sich* d. h. in eigener Miethswohnung 30, also in einer sog. insula der Nachbarschaft, *zu wohnen mit dem ihn bewachenden Soldaten,* d. h. unter Beibehaltung der custodia militaris 24 27. Hier bricht die Quelle ab und wird **17** weiter erzählt, wie er 3 Tage lang sich wohl erst über die Verhältnisse der römischen Christenheit orientirt, dann eine Zusammenkunft mit den Häuptern der römischen Judenschaft, d. h. den Vorstehern der verschiedenen römischen Judengemeinden (vgl. Schr, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom 1879), veranlasste und sich diesen gegenüber in einer Rede, welche sprachlich durchaus lucanisch ist (Bth 317), zunächst wie 25 8 von dem Verdacht reinigte, als ob er wegen eines Attentates auf die väterliche Religion gefesselt worden sei. In dieser Erzählung erscheinen die Juden als directe Veranlasser sowohl der Gefangenschaft, als auch des Transportes nach Rom, da ja **18** die römische Obrigkeit *keine Ursache des Todes* an ihm fand. Dies stimmt wohl mit 25 25; dass sie ihn aber sogar *losgeben wollte,* steht weder 25 9, noch sonstwo. Lediglich zu seiner eigenen Sicherung, nicht etwa aus unpatriotischer Feindschaft hat er sich auf den Kaiser berufen, also nicht er hat sich gegen die Juden, wohl aber haben diese sich gegen ihn feindselig gestellt. In Wirklichkeit waren es aber doch nicht sie, sondern Festus 25 9—12, von dem Pls zur Appellation gedrängt war. *Desshalb* **20**, d. h. weil ich nur der Noth gehorchend und ohne feindliche Zwecke hier bin, *habe ich euch eingeladen, um*

euch zu sehen und zu euch zu reden; im Uebrigen aber wird seine Sache wieder ebenso wie 26 6 7 als identisch mit der jüdischen dargestellt. Letzteres hat auch dann sein Bedenken, wenn im Uebrigen begreiflich gefunden werden will, dass Pls die Juden von seiner Unschuld zu überzeugen suchte, schon um einer ungünstigen Einwirkung von ihrer Seite auf den Gang seines Prozesses vorzubeugen. Die Synagogenhäupter scheinen 21 aus der Rede des Pls den Verdacht herausgehört zu haben, die jerusalemischen Synedristen möchten ihn bereits in Rom angeschwärzt haben, wollen ihn daher zugleich beschämen, indem sie 22 sich bereit erklären (ἀξιοῦμεν = *wir halten es für angemessen,* vgl. 15 38), weitere Erklärungen von ihm entgegenzunehmen.

Aus dieser ihrer Unbefangenheit soll erhellen, wie bezüglich ihres Verhältnisses zu Pls durchaus res integra bestehe; nur fügen sie hinzu, dass ihnen auf nicht officiellem Wege schon Kunde über *diese Sekte* (24 14) und über die Controverse, zu welcher sie Anlass gegeben hat, geworden sei; der Gegensatz des μέν liegt in der gänzlichen Unbekanntschaft mit der Person des Apostels. Die Condescendenz, womit sie der Einladung des letzteren gefolgt sind, machen sie durch ein möglichst ökumenisches Motiv begreiflich. Aber was sollte sie dem Gefangenen gegenüber zu so vorsichtiger Zurückhaltung bestimmen? Und an sich ist weder glaublich, dass die Juden im Mittelpunkt des orbis terrarum von der Aufregung, welche das Auftreten des Pls in allen jüd. Gemeinden, die er bisher berührt hatte, hervorrief, noch gar nichts vernommen, noch dass die unter ihren Augen wahrscheinlich aus der Synagoge hervorgegangene, römische Christengemeinde trotz Rm 1 8 16 19, die multitudo ingens des Tacitus, Ann. 15 44, ihre Aufmerksamkeit so wenig auf sich gezogen hatte, dass sie jetzt erst von Pls über die Ursachen des allgemeinen Widerspruchs, welche die von ihm vertretene Sache gefunden hat, belehrt werden müssten. So gewinnt das Auftreten des Apostels trotz 14 15 fast den Schein eines Missionsanfangs, und treten die römischen Verhältnisse in ein theilweise schiefes und ungeschichtliches Licht, nur um auch hier noch einmal die an die Heiden ergehende Verkündigung vorher durch Verwerfung des Evglms seitens der Juden motivirt und gerechtfertigt erscheinen zu lassen (s. Einl. II 4).

Einen gleichen Eindruck, als ob den Juden eben eine erste Bekanntschaft mit dem Evglm zu Theil werde, macht auch die weitere Nachricht, dass ihrer noch mehr, πλείονες 23, sich *in der Herberge,* d. h. dem 30 näher beschriebenen, Wohnorte des Pls (Ovb), einfanden, dieser aber *sie überredete,* wie 19 8, *von dem, was Jesus betrifft,* ausgehend *von dem Gesetze und den Propheten* 26 22, und damit 24 einen wenigstens theilweisen Erfolg erzielte. Da aber Andere wie 19 9 Glauben verweigerten, kam es 25 zur Aussprache zwischen beiderlei Zuhörern, und das Ende war, dass die Einen wie die Anderen ἀπελύοντο = discedebant *fortgingen, indem* (wobei) Pls statt alles weiteren Redens nur noch *einen Ausspruch that,* wornach das über die Judenschaft ergehende Gottesgericht der Verstockung schon im Propheten Jesaias *treffend* (καλῶς wie Mt 15 7 = Mc 7 6) zum Ausdruck gekommen ist: nämlich 26—28 = Jes 6 9 10, LXX, wie Mt 13 14 15, Joh 12 40. Um dieser ihrer unheilbaren Herzenskrankheit willen sollen sie 28 wissen, *dass den Heiden gesandt* ist, wie 10 36 13 26, *das* in jener Weissagung gemeinte *Heil Gottes,* wie Lc 2 30 3 6. Wenn 29 trotz ℵAB echt ist, so hat dieses Wort den Abzug der Juden veranlasst; wahrscheinlicher haben wir einen nach 13 42 43 45 18 6—8 19 9 gebildeten Schluss der Verhandlungen vor uns und will 25—28 nur besagen, was Pls zu jenem Weggang meinte, wie er ihn beurtheilte. Jedenfalls wiederholt sich am Schlusse seiner Mission noch einmal in recht deutlich redender Weise dieselbe Erfahrung, welche 13 46 am Anfang derselben bezeugt ist. Die 2 Jahre 30 führen nach wahrscheinlichster Berechnung bis in die Nähe der Neronischen Christenverfolgung (Wdt 32), welcher Pls ohne Zweifel zum Opfer gefallen ist. So lange blieb er in der Miethswohnung 16 23, zu deren Bezahlung wohl Liebesunterstützungen und eigene Handarbeit dienten; *er nahm* daselbst

Besuche *an* und übte 31 die christl. Predigt (prägnante Bezeichnung des Inhalts derselben, vgl. A. Harnack 68) freimüthig und *ohne Hinderung,* II Tim 2 9. Die Form des Schlusses erinnert an Lc 24 53.

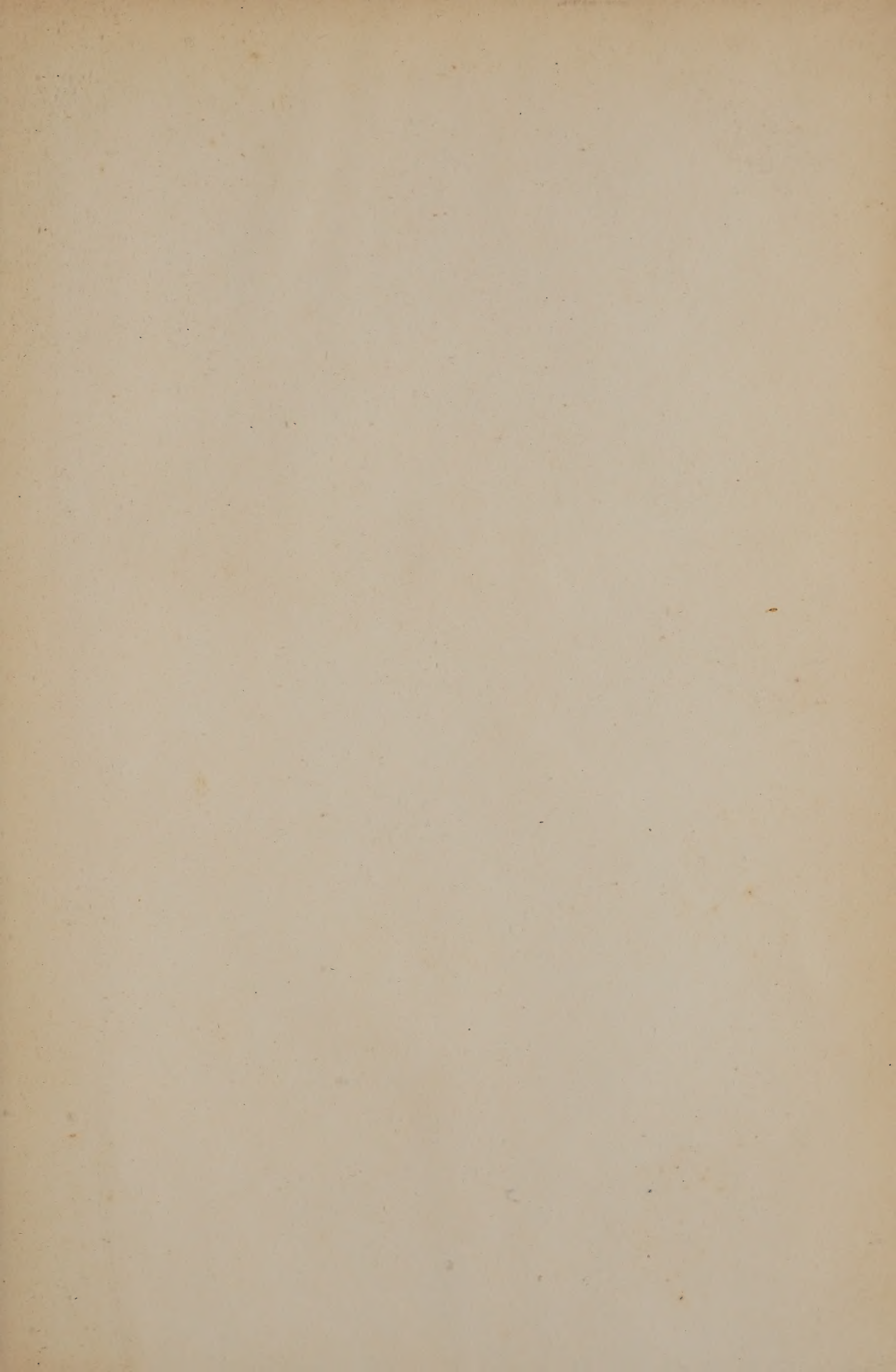
Mit diesem Hinweis auf das im Mittelpunkt der Welt aufleuchtende Licht der Heiden 26 23 schliesst der Bericht nicht ohne sichtliche Genugthuung. Sein Zweck ist erreicht, zu zeigen, dass der Christenglaube das wahre Judenthum sei und alle Rechte desselben anzusprechen habe, dass aber auch seine Unschuld anfangs von allen Staatsbehörden anerkannt worden sei. Was allein noch übrig war, das Ende des Pls, liess sich, von mangelnder Parallele abgesehen, zu gleichem Behufe nicht mehr verwenden, musste vielmehr, wenn es berichtet werden sollte, zu einer Anklage gegen die Staatsgewalt werden (s. Einl. II 2 und 7), was weder im Allgemeinen räthlich, noch im vorliegenden Falle zweckentsprechend gewesen wäre (Ovb 485, Hgf 593, Wzs 465). Anderenfalls würde diese Schlussbemerkung, ähnlich wie Lc 24 50—53, auf ein neues Buch, ein 3. Werk des Autor ad Theophilum hinweisen, dessen kurz angedeuteten Inhalt wir vor uns hätten: so zuletzt noch Zahn (Geschichte des nt. Kanons I 1888, 77) und Jacobsen (ZwTh 1890, 503 f).

Sachregister.

Die Buchstaben o, m, u (d. h. oben, mitten, unten) bezeichnen das 1., 2., 3. Drittel der Seite; f bedeutet die nächstfolgende Seite.







Date Due




BS2344 .H236 1892 v.1
Die Synoptiker. Die Apostelgeschichte.
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00081 3057